LA FILOSOFÍA BURGUESA POSTCLÁSICA

RUBÉN ZARDOYA

Colección SOCIALISMO y LIBERTAD

Libro 1 ***LA REVOLUCIÓN ALEMANA***
Víctor Serge - Karl Liebknecht - Rosa Luxemburgo
Libro 2 ***DIALÉCTICA DE LO CONCRETO***
Karel Kosik
Libro 3 ***LAS IZQUIERDAS EN EL PROCESO POLÍTICO ARGENTINO INTERPRETACIÓN MATERIALISTA DIALÉCTICA DE NUESTRA ÉPOCA***
Silvio Frondizi
Libro 4 ***INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA DE LA PRAXIS***
Antonio Gramsci
Libro 5 ***MAO Tse-tung***
José Aricó
Libro 6 ***VENCEREMOS***
Ernesto Guevara
Libro 7 ***DE LO ABSTRACTO A LO CONCRETO - DIALÉCTICA DE LO IDEAL***
Evald Ilienkov
Libro 8 ***LA DIALÉCTICA COMO ARMA, MÉTODO, CONCEPCIÓN y ARTE***
Iñaki Gil de San Vicente
Libro 9 ***GUEVARISMO: UN MARXISMO BOLIVARIANO***
Néstor Kohan
Libro 10 ***AMÉRICA NUESTRA. AMÉRICA MADRE***
Julio Antonio Mella
Libro 11 ***FLN. Dos meses con los patriotas de Vietnam del sur***
Madeleine Riffaud
Libro 12 ***MARX y ENGELS. Nueve conferencias en la Academia Socialista***
David Riazánov
Libro 13 ***ANARQUISMO y COMUNISMO***
Evgueni Preobrazhenski
Libro 14 ***REFORMA o REVOLUCIÓN - LA CRISIS DE LA SOCIALDEMOCRACIA***
Rosa Luxemburgo
Libro 15 ***ÉTICA y REVOLUCIÓN - ENSAYO DE LA LIBERACIÓN ESTUDIO SOBRE LA AUTORIDAD y LA FAMILIA***
Herbert Marcuse
Libro 16 ***EDUCACIÓN y LUCHA DE CLASES***
Aníbal Ponce
Libro 17 ***LA MONTAÑA ES ALGO MÁS QUE UNA INMENSA ESTEPA VERDE***
Omar Cabezas
Libro 18 ***LA REVOLUCIÓN EN FRANCIA***. Breve historia del movimiento obrero en Francia. 1789 - 1848. Selección de textos. Introducción de Alberto J. Plá
Libro 19 ***MARX y ENGELS.*** Selección de textos
Carlos Marx y Federico Engels
Libro 20 ***CLASES y PUEBLOS. Sobre el sujeto revolucionario***
Iñaki Gil de San Vicente
Libro 21 ***LA FILOSOFÍA BURGUESA POSTCLÁSICA***
Rubén Zardoya

Colección
SOCIALISMO y LIBERTAD
Libro 21

LA FILOSOFÍA BURGUESA POSTCLÁSICA

RUBÉN ZARDOYA LOUREDA

A la memoria de Évald Iliénkov
A Alexei Potiomkin, maestro

VIOLENCIA y LIBERALISMO, DOS TÁCTICAS BURGUESAS
(Una nota periodística de V. I. Lenin sugerida en esta edición)

ÍNDICE

PRÓLOGO A LA EDICIÓN CUBANA
LA CRÍTICA A LA FILOSOFÍA BURGUESA POSCLÁSICA. CUESTIONES DE MÉTODO
EL MODO DE PRODUCCIÓN ESPIRITUAL ANTAGÓNICO
DE CÓMO CARACTERIZA MARX LA FORMA VULGAR DE LA TEORÍA
DETERMINACIÓN LÓGICA DE LA FILOSOFÍA BURGUESA POSCLÁSICA
EL FETICHISMO DE LA REFLEXIÓN FILOSÓFICA VULGAR
EL COMIENZO DE LA FILOSOFÍA BURGUESA POSCLÁSICA
DETERMINACIÓN FORMACIONAL DE LA FILOSOFÍA BURGUESA POSTCLÁSICA

Colección
SOCIALISMO y LIBERTAD

"El revolucionarismo vulgar no entiende que la palabra es también un acto..."

V.I. Lenim. *¿Que Hacer?*

" Mas el pensar teórico sólo es un don natural en lo que a la capacidad se refiere. Esta capacidad ha de ser cultivada y desarrollada, y hasta hoy, no existe más remedio para su cultivo y desarrollo que el estudio de la filosofía anterior. El pensamiento teórico de toda época, incluyendo, por tanto, el de la nuestra, es un producto histórico que en períodos distintos reviste formas muy distintas y asume, por lo tanto, un contenido muy distinto. Como todas las ciencias, la ciencia del pensamiento es, por consiguiente, una ciencia histórica, la ciencia del desarrollo histórico del pensamiento humano. Y esto tiene también su importancia en lo que afecta a la aplicación práctica del pensamiento a los campos empíricos.

Porque, primeramente, la *teoría de las leyes del pensamiento* no es, ni mucho menos, una «verdad eterna» establecida de una vez para siempre como se lo imagina el espíritu del filisteo en cuanto oye la palabra «lógica». La misma lógica formal sigue siendo objeto de enconados debates desde Aristóteles hasta nuestros días. Y por lo que a la dialéctica se refiere, hasta hoy sólo ha sido investigada detenidamente por dos pensadores: por Aristóteles y por Hegel. (...)

Federico Engels. Antiguo Prólogo a *"Anti - Dühring"*

El Sudaméricano

http://elsudamericano.wordpress.com

HIJOS *en lucha*

La red mundial de los hijos de la revolución social

VIOLENCIA y LIBERALISMO, DOS TÁCTICAS BURGUESAS

(Incluido para esta edición)
Publicado el 16 de diciembre de 1910 en el nº 1 de *"Zviezdá"* con el título:

LAS DIVERGENCIAS EN EL MOVIMIENTO OBRERO EUROPEO

V. I. LENIN

Las divergencias tácticas fundamentales que se manifiestan en el movimiento obrero de nuestros días en Europa y en América se reducen a la lucha contra dos importantes corrientes que se desvían del marxismo, el cual es hoy, en la práctica, la teoría dominante en dicho movimiento. Estas dos corrientes son: el revisionismo (oportunismo, reformismo) y el anarquismo (el anarcosindicalismo, anarcosocialismo). Ambas desviaciones de la teoría y de la táctica marxistas, teoría y táctica dominantes en el movimiento obrero, se registran con diversas formas y distintos matices en todos los países civilizados a lo largo de la historia de más de medio siglo del movimiento obrero de masas.

Este solo hecho evidencia ya que no es posible explicar dichas desviaciones ni como casualidades ni como equivocaciones de tales o cuales personas o grupos, ni siquiera por la influencia de las peculiaridades o tradiciones nacionales, etc. Tiene que haber causas cardinales, inherentes al régimen económico y al carácter del desarrollo de todos los países capitalistas, que originan constantemtente estas desviaciones. Un librito del marxista holandés Antonio Pannekoek, aparecido el año pasado con el título de *Las divergencias tácticas en el movimiento obrero (Die taktischen Differenzen in der Arbeiterbewegung*, Hamburgo, Erdmann Dubber, 1909), es un intento interesante de analizar científicamente dichas causas. En la exposición que sigue daremos a conocer al lector las conclusiones a que ha llegado Pannekoek, conclusiones que no se puede menos de reconocer atinadas por completo.

Una de las causas más profundas que originan periódicamente divergencias en la táctica es el propio hecho de que el movimiento obrero crece. Si no lo medimos con el rasero de algún ideal fantástico, si lo examinamos como un movimiento práctico de hombres corrientes, quedará claro que la incorporación de más y más "reclutas" y la inclusión de nuevos sectores de las masas trabajadoras deben ir acompañadas inexorablemente de vacilaciones en el terreno de la teoría y de la táctica, de la repetición de viejos errores, de la vuelta temporal a conceptos y métodos anticuados, etc. El movimiento obrero de cada país emplea periódicamente más o menos energía, atención y tiempo para "instruir" a los reclutas.

Además, el desarrollo del capitalismo no es igual de rápido en los diversos países y en las distintas ramas de la economía nacional. La clase obrera y sus ideólogos asimilan el marxismo con mayores facilidad, prontitud, extensión y solidez allí donde más desarrollada está la gran industria. Las relaciones económicas atrasadas o que van a la zaga en su desarrollo conducen siempre a la aparición de partidarios del movimiento obrero que asimilan sólo algunos aspectos del marxismo, sólo partes separadas de la nueva concepción del mundo o consignas

y reivindicaciones sueltas, sin sentirse capaces de romper resueltamente con todas las tradiciones de la concepción burguesa en general y de la democrática burguesa en particular.

Además, el carácter dialéctico del desarrollo social, que transcurre entre contradicciones y mediante contradicciones, constituye una fuente permanente de discrepancias. El capitalismo es un factor de progreso porque destruye los viejos modos de producción y desarrolla las fuerzas productivas; pero, al llegar a cierto grado de desarrollo, frena al paso el incremento de las fuerzas productivas. El capitalismo desarrolla, organiza, disciplina a los obreros, pero también aplasta, oprime, causa la degeneración, la miseria, etc. El propio capitalismo crea a su sepulturero, él mismo crea los elementos del nuevo régimen; pero, al propio tiempo, si no se produce un "salto", estos elementos sueltos en nada cambian el estado general de cosas, no lesionan el dominio del capital. El marxismo, como teoría del materialismo dialéctico, sabe explicar estas contradicciones de la vida real, de la historia palpitante del capitalismo y del movimiento obrero. Ahora bien, comprende de por sí que las masas aprenden de la vida, y no de los libros, por lo que algunas personas o grupos suelen exagerar y erigir siempre en teoría unilateral, en sistema táctico unilateral, tal o cual rasgo del desarrollo capitalista, tal o cual "enseñanza" derivada de este desarrollo.

Los ideólogos, los liberales y los demócratas burgueses que no comprenden el marxismo ni el movimiento obrero moderno, pasan constantemente de un extremo de impotencia a otro. Tan pronto pretenden explicarlo todo, diciendo que gentes malvadas "azuzan" a una clase contra otra, como se consuelan creyendo que el partido obrero es "un partido pacífico de reformas". Deben tenerse por producto directo de esta concepción burguesa y de su influencia el anarcosindicalismo y el reformismo, que se aferran a *un solo* aspecto del movimiento obrero y erigen esa unilateralidad en teoría, declarando incompatibles las tendencias o rasgos del movimiento obrero que constituyen la peculiaridad específica de tal o cual período, de tales o cuáles condiciones de actuación de la clase obrera. Pero la vida real, la historia real *implica* estas tendencias diversas de manera similar a como la vida y el desarrollo de la naturaleza implican la evolución lenta y los saltos rápidos, las interrupciones del movimiento paulatino.

Los revisionistas creen que todos los razonamientos en torno a los "saltos" y al antagonismo de principio entre el movimiento obrero y toda la vieja sociedad son meras palabras. Creen que las reformas son una plasmación parcial de socialismo. El anarcosindicalista rechaza la "labor menuda", sobre todo la utilización de la tribuna parlamentaria. En la práctica, esta última táctica se reduce a esperar "días grandes", y eso se hace sin saber reunir al paso las fuerzas creadoras de los grandes acontecimientos. Unos y otros frenan la obra principal, la más apremiante: la de agrupar a los obreros en organizaciones nutridas y robustas que funcionen bien y sepan funcionar bien en *cualesquiera* circunstancias, en organizaciones rebosantes de espíritu de lucha de clase que

tengan una visión clara de sus objetivos y estén educadas en la verdadera concepción marxista del mundo.

Aquí nos permitiremos una pequeña digresión y diremos entre paréntesis, a fin de evitar posibles malentendidos, que Pannekoek ilustra su análisis con ejemplos tomados *exclusivamente* de la historia de Europa Occidental, sobre todo de Alemania y Francia, *sin tener* en cuenta *para nada* a Rusia. Si alguna vez alude a Rusia, eso se debe sólo a que las tendencias principales que originan ciertas desviaciones de la táctica marxista se manifiestan asimismo en nuestro país, a pesar de las enormes diferencias de cultura, modo de vida y tipo histórico de economía que hay entre Rusia y Occidente.

Por último, una causa muy importante de discrepancia entre los participantes en el movimiento obrero reside en los cambios de táctica de las clases gobernantes, en general, y de la burguesía, en particular. Si la táctica de la burguesía fuera siempre similar o, al menos, homogénea, la clase obrera no tardaría en aprender a responder a ella con una táctica igual de similar u homogénea. Pero, en la práctica, la burguesía de todos los países pone en juego inexorablemente dos sistemas de gobierno, dos métodos en lucha para defender sus intereses y su dominación, dos métodos que se alternan o entremezclan, formando distintas combinaciones. Se trata, en primer término, del método de la violencia, método que niega toda concesión al movimiento obrero, método que apoya todas las instituciones viejas y caducas, método que rechaza de plano las reformas. Este es el fondo de la política conservadora que, en Europa Occidental, deja de ser cada día más la política de las clases terratenientes para convertirse en una variedad de la política burguesa en general. El otro método es el del "liberalismo", el de dar pasos hacia el desarrollo de los derechos políticos, hacia las reformas, las concesiones, etc.

Cuando la burguesía pasa de un método a otro no lo hace obedeciendo a alevosas intenciones de algunos individuos, ni tampoco por mera casualidad, sino en virtud del carácter profundamente contradictorio de su propia situación. Una sociedad capitalista normal no puede desarrollarse con buen éxito sin un régimen representativo consolidado; si la población, que no puede menos de distinguirse por sus demandas "culturales" relativamente altas, no goza de ciertos derechos políticos. Estas demandas de poseer un nivel cultural mínimo son debidas a las condiciones del propio modo de producción capitalista, con su técnica elevada, su complejidad, flexibilidad, movilidad, rapidez en el desarrollo de la competencia mundial, etc. Los cambios de táctica de la burguesía y el paso de ésta del método de la violencia al de las supuestas concesiones son, por lo mismo, consustanciales de los últimos cincuenta años de historia de todos los países europeos, con la particularidad de que, en determinados períodos, unos países prefieren un método y otros otro. Por ejemplo, Inglaterra era en los años 60 y 70 del siglo XIX el país clásico de la política burguesa "liberal". Alemania, en las décadas del 70 y el 80, aplicaba el método de la violencia, etc.

Cuando en Alemania imperaba el método de la violencia, la repercusión unilateral de este sistema de gobierno burgués fue un incremento del

anarcosindicalismo, o como lo llamaban entonces, del anarquismo en el movimiento obrero ("los jóvenes" al principio de la década del 90, Johann Most a comienzos de la del 80). Cuando en 1890 se produjo el viraje hacia las "concesiones", éste resultó ser, como siempre, más peligroso aún para el movimiento obrero, originando una repercusión igualmente unilateral del "reformismo" burgués: el oportunismo en el movimiento obrero. "La finalidad positiva, real, de la política liberal de la burguesía –dice Pannekoek- es desorientar a los obreros, sembrar la escisión en sus filas, transformar su política en un apéndice impotente de la política de supuestas reformas, política siempre impotente y efímera".

La burguesía logra a menudo sus objetivos para cierto tiempo mediante una política "liberal" que, como indica con razón Pannekoek, es una política "más astuta". Parte de los obreros y de sus representantes se deja engañar a veces por las aparentes concesiones. Los revisionistas declaran "anticuada" la doctrina de la lucha de las clases o comienzan a aplicar una política que, de hecho, significa una renuncia a la lucha de clase. Los zigzags de la táctica burguesa dan lugar a que se afiance el revisionismo en el movimiento obrero y hacen a menudo que las discrepancias en su seno se transformen en escisión manifiesta.

Todas las causas de ese género promueven divergencias de táctica en el movimiento obrero, en el medio proletario. Pero entre el proletariado y los sectores de la pequeña burguesía próximos a él, incluido el campesinado, no hay ni puede haber ninguna muralla china. Se entiende que el paso de algunos individuos, grupos y sectores de la pequeña burguesía a las filas del proletariado no puede menos de originar, por su parte, cambios en la táctica de éste.

La experiencia del movimiento obrero de los diversos países ayuda a comprender, con ejemplos concretos de la práctica, el fondo de la táctica marxista, contribuyendo a que otros países más jóvenes sepan distinguir con mayor claridad la verdadera significación clasista de las desviaciones del marxismo y puedan combatirlas con mayor éxito.

PRÓLOGO A LA EDICIÓN CUBANA

"Quien no ha sido obstinado acusador durante la prosperidad,
debe callarse ante el derrumbamiento".
Víctor Hugo: *Los miserables*

Los más consecuentes marxistas cubanos, aquellos que peleamos desde Marx por transformar el mundo en que vivimos, aún teniendo pendiente la asignatura de su explicación, no tenemos motivo de enemistad con Víctor Hugo. Todo lo contrario: una suave corriente de simpatía llena nuestras conversaciones con el fantasma del escritor vehemente, del par de Francia, del diputado exaltado

defensor de causas nobles como el derecho de los cubanos a ser libres o el derecho de los comuneros de París a rebelarse para no morir de hambre a manos de los piadosos burgueses de la época.

Siendo como somos, un pueblo culto y rebelde, no debe extrañar a nadie que la figura de Víctor Hugo, desde los tiempos de Martí, constituya una especie de sombra tutelar perenne en los numerosos intentos de levantamientos que hemos protagonizado. Ha servido lo mismo para apostrofar a los tiranos que para fundamentar nuestra protesta intelectual contra toda servidumbre mental, contra todo intento de uncirnos a yugos de ideas de dudosa solidez, de escasa espiritualidad, de pedestre factura y filiación extranjerizante, que nada tienen que ver con las vivificantes ideas de valor universal a las que hemos estado siempre abiertos, desde la época de José Agustín y Caballero y Félix Varela.

En tiempos como los que corren, los marxistas cubanos tenemos derecho como pocos en el mundo para repensar a fondo la herencia del Dr. Carlos Marx, casi intensa, como un buen libro de cabecera o como una hermosa mujer que han esperado por nosotros incólumes, virginales, a pesar de haber pasado de mano en mano sin entregarse plenamente a nadie. Si este símil pudiese escandalizar a alguien, estoy seguro que ese no sería el Dr. Marx.

En tiempos de aquiescencias y fáciles aplausos, de repeticiones escolares que hicieron de la obra de Marx, Engels y Lenin una especie de Corán; de los profesores marxistas, ayatolas; y de los estudiantes, talibanes, debemos decir, en honor a la más estricta verdad histórica, que si no todos los pensadores cubanos se resistieron a semejante catequización, lo cierto es que los palenques ideológicos de entonces, los sitios recónditos donde se refugiaban los indomables; la manigua espiritual de la redención, estaba llena de cubanos. Gracias a ello seguimos hoy defendiendo no sólo a Marx, sino también a la Revolución y a Martí, y hemos visto avanzar hacia los desfiladeros de la ignominia y la traición apóstata a no pocos de los fundamentalistas de las vísperas y a sus reverenciados maestros.

Hemos sido tenaces acusadores de lo falso y lo caricaturesco en tiempos de bonanza: tenemos el derecho de hablar en tiempos de estrecheces. Y lo estamos haciendo con la frente alta, limpia, en voz alta y clara, desde los principios que salvan, como han hecho siempre los revolucionarios cubanos. Para seguir y enriquecer esta tradición, y estrechar con emoción la mano de Víctor Hugo, viene a situarse en el panorama intelectual del mejor marxismo cubano esta obra del Dr. Rubén Zardoya Loureda (La Habana, 1960) titulada *La filosofía burguesa posclásica*.

Cuando mi amigo Rubén me la entregó para que la leyese y prologase, me advirtió que se trataba de una obra "dura", no sólo por moverse en las coordenadas de una Filosofía implacable, sin concesiones al lector, o lo que es lo mismo, de una Filosofía sin mezcla alguna que rebajase su densidad científica, sin ningún artificio o afeite capaz de hacerla simpática, y a la vez, "popular", sino también porque los conceptos, categorías y fundamentos del pensamiento

que aquí discurre tampoco tienen el menor interés en asimilarse a las glamorosas tendencias y modas al uso. Esta obra no intenta clasificar dentro de la lista de los "marxismos de *collegues"* que tantos dividendos reportan a sus divulgadores, ni viene a impetrar, de rodillas, a los amos del pensamiento único postmoderno, el perdón por antiguos pecados ideológicos, ni por haberse levantado contra el sacrosanto sistema de la propiedad privada y la explotación del hombre por el hombre. Todo lo contrario.

Leyendo con placer sus páginas, me he reconciliado con aquel muchachito impetuoso y hablanchín, brillante y turbulento, con el que solía mantener discusiones acaloradas, que duraban varios días con sus noches y hasta sus madrugadas, sobre todo lo humano y lo divino, mientras estudiábamos Filosofía en la Universidad Estatal de Rostov del Don. Eran los tiempos, casi míticos, en que un puñado de cubanos y cubanas, casi niños, aprendíamos las doctrinas de Aristóteles y Hegel en ruso, defendíamos al Che de la incomprensión dogmática de algún que otro profesor intoxicado de manuales, aprobábamos y desaprobábamos los *sachots* por sucumbir a las tentaciones de la edad y la vida estudiantil, leíamos las "Confesiones" de Rousseau, bailábamos con Rubén Blades y Bob Marley, nos estremecíamos con los crímenes de los fascistas centroamericanos, apoyábamos a nicaragüenses y palestinos, sabíamos por periódicos atrasados del éxodo del Mariel y comenzábamos a oír hablar de un tal Lech Walesa y un nebuloso sindicato nombrado "Solidaridad". Y por si fuera poco, por aquellos días, murieron también Vladimir Visostski y John Lennon: casi nada.

De entonces, guardaba para Rubén el respeto al verdadero talento, a la pasión por la verdad, a la contención científica que admiro donde se halle, aunque esté en contradicción con mis gustos, algo literarios y soñadores, menos sujetos a la disciplina del método. Veía en él la estampa de un filósofo clásico, de los grandes de Roma, Alemania o Grecia, viviendo en tiempos en que nuestros compatriotas peleaban y morían en Angola, quizás sin saber que también lo hacían por los elevados ideales de los filósofos clásicos, que con tanta brillantez encarnaba Rubén. Pero ambos respondíamos de formas diferentes al mismo llamado de nuestro tiempo, y aunque la profunda amistad que nos une jamás sufrió menoscabo, lo cierto es que nuestras vidas tomaron senderos bien distintos, acordes con las demostradas inclinaciones de aquellos días luminosos.

Por haberme dedicado a tareas de lo que siempre consideré "Filosofía práctica", he de confesar que me costó algún trabajo adentrarme en el discurso "filosóficamente duro" de esta obra del Dr. Rubén Zardoya Loureda, pero he salido del intento como tras recibir un baño lustral. No sólo me ha permitido sistematizar al nivel más abstracto posible ideas y argumentos que he sustentado, a veces, desde lo intuitivo y lo anecdótico, sino algo aún más importante para mí: me he reencontrado con mis propias aspiraciones filosóficas de hace más de veinte años y he hecho las paces definitivas con mi oponente de entonces. Sólo la sabiduría que traen los cuarenta me ha permitido comprender, leyendo a este Rubén, que siempre pensamos de la misma forma, que nunca tuvimos motivos de verdadera discrepancia en los puntos esenciales de nuestra

común visión del mundo. Y aún más: que seguimos en armas, como el primer día, sin concesiones, sin descanso, sin temores, peleando por lo mejor del hombre, por la bondad, la verdad y la belleza; por la redención de la Humanidad, por la Revolución y por Marx. Y que ya es evidente que nos vamos a morir así, alzados en armas, sin acogernos a ningún Zanjón engañoso.

Inicialmente redactada como Tesis Doctoral bajo el título de *La determinación formacional de la filosofía burguesa postclásica*, la presente obra del autor tuvo su primera formulación bajo la mirada segura y agudísima de su tutor, Alexei Vasílievich Potiomkin. Quien conociese al profesor Potiomkin; quien tuviese, como tuve yo, el privilegio de asistir a sus clases de Historia de la Filosofía, encontrará en este texto motivos de nostalgia y orgullo. Se trata de un paso más allá en las ideas sustentadas por nuestro profesor, la más consecuente continuidad creadora de concepciones que, para vergüenza de muchos, fueron duramente criticadas en su época por basarse en puntos de vista heréticos, conflictivos, de dudosa ortodoxia ideológica.

El gran pecado de Potiomkin, o lo que es lo mismo, su mérito principal, radicaba en hacer una crítica personal, culta, original, a lo que dio en llamar "tradición profesoral de la Filosofía burguesa contemporánea", una especie de nuevo canon o neoexegética capaz de acelerar la decadencia de la corriente de pensamiento que creía defender de manera burda y escolar. "¿Y qué había de malo en ello?" —podría preguntar hoy algún ingenuo. Mucho, porque quien leyese los puntos de vista de Potiomkin podría extrapolarlos a la crítica de la "tradición profesoral de la Filosofía marxista contemporánea", tan perniciosa y destructiva como la anterior. En este caso concreto, los censores no estaban completamente errados, pero al ejercer su función con tanto celo, anteponían los intereses de la censura a los intereses del verdadero Marxismo, que es inconcebible si no es crítico, culto y original.

Cuando el Dr. Zardoya levanta y pone entre nosotros sus aportes a la concepción adelantada del profesor Potiomkin, ya no están, ya no ejercen su función aquellos censores, probablemente reciclados en boyantes asesores de los nuevos ricos rusos o en apóstatas bien pagados por los poderes que decían odiar y combatir sin tregua. Estoy seguro que nuestro respetado profesor de Historia de la Filosofía no ha abjurado de sus concepciones.

El mérito principal que tiene, a mi juicio, este texto que tiene el lector en sus manos, es que sortea con verdadero tino la tentación de ajustar cuentas con la "tradición profesoral de la Filosofía marxista contemporánea", aunque no deja de someterla a una de las más documentadas y profundas críticas que puedan hacerse desde el Marxismo. El verdadero mérito del autor es que se dedica, que se emplea con pasión y lucidez, sin ambigüedades ni medias tintas, a la crítica de la "tradición profesoral de la Filosofía burguesa contemporánea" en tiempos de repliegue y servilismo, de coqueteos y extrañas convivencias. Y si a esto sumamos que se trata de una crítica de las esencias más profundas, una incursión a la dimensión filosófica del problema, entonces se comprenderá mejor por qué la recomiendo con tanto entusiasmo a los lectores.

En los tiempos que corren, obras como esta no abundan. Para empezar, pocos autores se dedican hoy a la Filosofía, tal y como aquí se expresa. Son muchas las tentaciones y las contaminaciones que impiden que obras filosóficas de verdad cuajen. El censor más eficaz que jamás se haya pensado, el mercado capitalista, impide con total intuición clasista que se reflexione a profundidad, desde las esencias de los fenómenos que caracterizan las sociedades burguesas globalizadas. Porque descubrir las esencias lleva a la explicación del mundo, y la explicación del mundo lleva, por fuerza, a los intentos por transformarlo. Esta, y no otra razón, explicaría el origen de las solemnes declaraciones del pensamiento postmoderno que ha situado fuera de su ley a los metarrelatos discursivos, a las concepciones filosóficas "clásicas".

Si algo caracteriza al pensamiento único que señorea sobre todas las expresiones ideológicas y creativas de las sociedades capitalistas contemporáneas es, precisamente, su remisión clara y sin ambages a fundamentaciones vinculadas con lo que Marx llamó, y el autor subraya constantemente, "forma vulgar de la teoría". No podía ser de otra forma: todo el capitalismo globalizado es una expresión vulgar de sí mismo, un deseo confeso de comunicarse a cualquier precio con los consumidores de sus mercancías, sean estas botellas de refresco, obras políticas, filosóficas o novelas de horror, atrapándolos en las redes de una concepción del mundo timorata y servil, incapaz de reflexionar sobre su triste condición ni su futuro.

¿A qué se debe que el autor pueda caracterizar al pensamiento vulgar burgués como "contrapartida del pensamiento clásico, su hijo espurio y parricida"? Todo lo que separa a Hegel de Fukujama o a Kant de Foucault; lo que diferencia a Voltaire de Derridá o a Rousseau de Eco, resume lo que media entre una época donde la burguesía era brillante, audaz y crítica porque constituía una clase revolucionaria, y una época donde la burguesía es mediocre, cobarde y conformista porque es una clase contrarrevolucionaria, tenazmente negada a oír siquiera hablar de desobediencias o rebeliones, aunque sea en el terreno neutro y nebuloso de la literatura. Tal actitud ha sido magistralmente caracterizada por Víctor Hugo en *Los Miserables* al referirse al policía Javert: "Este hombre estaba compuesto de dos sentimientos muy simples y relativamente muy buenos, pero que hacía casi malos a fuerza de exagerarlos: el respeto a la autoridad y el odio a la rebelión".

Esta degeneración y decadencia del pensamiento clásico burgués, su asesinato por idiotización progresiva a manos de sus epígonos y defensores de la nueva hornada es exhaustivamente analizada aquí. Particularmente significativas son las palabras del capítulo "Determinación lógica de la filosofía burguesa posclásica", donde se nos revela la esencia de tanta pirotecnia discursiva que hoy puebla las publicaciones filosóficas y las revistas del corazón, las películas de Hollywood y las telenovelas:

> La lógica se sustituye por el truco; el análisis por la ostentación de sabiduría hueca; el concepto por la representación, la sensoriedad silvestre, el

> instinto, la "opinión generalizada", la abstracción voluntarista y la definición bonita; la crítica científica por el hechizo del sentido común y la moralización del pancista (…); la terminología inequívoca por una pesadilla lingüística capaz de sacar de sus cabales al tipógrafo más estoico (…)

A los cubanos, este fenómeno del "profesorismo" como... "atributo más o menos palmario de toda doctrina vulgar..." (Zardoya); esta apoteosis del diletantismo militante, de la picaresca clasista que reporta elevados dividendos a fuerza de enturbiarlo todo, no puede menos que recordarnos a los llamados "negros catedráticos" del teatro bufo, esos intrusos con ínfulas de eruditos parisinos que eran el hazmerreír de los espectadores, estremecidos por los inmensos disparates que decían en medio de las más graves y estiradas poses académicas, en el más elevado tono doctoral. Pero los actuales profesores carecen de la gracia y simpatía de nuestros "catedráticos", no sólo por razones culturales, sino también porque creen, de veras, que fama y talento, genialidad e ingresos, son la misma cosa.

Si bien es cierto que se nos brinda en esta obra una correcta apreciación crítica de las escuelas filosóficas burguesas posclásicas, tampoco se deja de hacerlo al analizar a la propia crítica que pretende cuestionarlas, con suma frecuencia desgastándose inútilmente en tratar de establecer un diálogo de sordos con ellas; perpleja ante su incapacidad para reducirlas a formatos y conceptos "clásicos":

> Poco se dice de una tesis filosófica burguesa posclásica al afirmar que es falsa, vale decir, al medirla negativamente con el rasero de la ciencia: ni más ni menos que lo que se dice de un teorema matemático al declararlo feo. No es la facultad de "descubrir la verdad" lo que aquí cuenta, sino la facultad de hacerse valer, significar, figurar, simbolizar, sugerir, impresionar, tener sentido, ser requerida y consumida en los límites de la forma burguesa de organización de las relaciones sociales (…) (Zardoya)

Lo dicho aquí por el autor bastaría para explicar la imposibilidad de que en nuestra época, con el terreno filosófico abonado por tales concepciones, se puedan producir autores literarios o filosóficos con el calado conceptual y las tormentosas pasiones encontradas de los "buscadores de Dios y la verdad" al estilo de Niesztche, Schopenhauer, Dostoievski, Tolstoy y Unamuno. Hoy, evidentemente, todo tiene un tinte menos dramático, más carnavalesco y *light*. También la verdad.

Pero no nos engañemos: la filosofía burguesa posclásica tendrá la larga vida de los eunucos, y gozará durante algún tiempo de la paz de los lacayos. Su voracidad recicladora, su extraordinaria capacidad paródica, su demostrada falta de principios le garantizan una camaleónica existencia, nutriéndose indiscriminadamente con todo tipo de ideas y conceptos, aún de aquellos que hayan surgido para oponérsele. En ello radica la razón de su sobrevida y también, su manifiesta mediocridad e invalidez. Su inexorable deceso se producirá ante la imposibilidad de reflejar, con algún viso de utilidad y certeza,

el mundo en que se desarrolla. Le espera el triste destino de los fieles criados que envejecen al servicio de amos sin corazón: la soledad, el desamparo, el olvido ingrato. ¡Triste fin para una ciencia gloriosa; para un pensamiento que fue capaz de lanzar a las masas a derribar tronos, a proclamar a la justicia, la verdad y la libertad como a causas por la que tenía sentido vivir y morir!

Todo el análisis del autor de esta obra es lúcido y realista. Su llamado va dirigido a demostrar que se impone luchar y que si nuestros oponentes ideológicos disfrutan hoy de un predominio coyuntural, esto no se debe a la solidez de sus concepciones, sino, en gran medida, al desconcierto y estupor que cundió en las filas marxistas tras la caída del Muro de Berlín y a la crisis del propio Marxismo.

Si el futuro de los pensadores marxistas es un futuro de lucha contra las concepciones de la filosofía burguesa posclásica, entonces se habrá restablecido el nexo entre pasado y futuro, entre las condiciones de su origen y las expectativas de su desarrollo. Pero lo ocurrido no caerá en saco roto: de las derrotas y reveses se aprende y se sacan las lecciones necesarias. "Las revoluciones han pasado —ha dicho Fidel— Las revoluciones volverán."

Como heraldo que anuncia desde Cuba el nuevo advenimiento de la redención; como clarinada de los tiempos revolucionarios que se acercan; como declaración de fe en el futuro de la propia Filosofía como ciencia, se alza esta obra del Dr. Zardoya. Mucho debemos agradecerla los que necesitamos de la Filosofía para vivir, o sea, todos los hombres del planeta que aspiren a rebasar el lamentable estadio de consumidores pasivos de las ideas de otros. Nunca será un suceso editorial, ni logrará el rango de *bestseller*, pero estos no son raseros para juzgar la futura permanencia de una obra filosófica en la conciencia de quienes se acerquen a ella buscando la verdad.

Quisiera concluir este prólogo, que ha sido para mí una hermosa tarea de respeto y devoción al amigo, a la verdadera Filosofía, a Marx, a mis compatriotas, y al filósofo que fui, con otra cita de Víctor Hugo, suficientemente elocuente como para no necesitar explicación alguna. Va especialmente dedicada a los pensadores burgueses posclásicos, a los que tan lúcidamente presenta en su obra el autor. Espero que no estén tan profundamente ocupados en su piadosa tarea de vulgarizarlo todo, no sólo la teoría, como para que comprendan que se trata de un anatema contra ellos pronunciado hace más de 155 años. En realidad, nunca es tarde para rectificar:

> "Si hay algo más doloroso que el cuerpo agonizante por falta de alimento, es un alma que muere de hambre de luz (…) No hay retroceso en las ideas como no lo hay en los ríos" (*Los Miserables*).

Eliades Acosta Matos
La Habana, enero del 2000

LA CRÍTICA A LA FILOSOFÍA BURGUESA POSCLÁSICA. CUESTIONES DE MÉTODO

I

No se hallará en estas páginas el menor intento de entablar una *discusión científica* con los filósofos burgueses postclásicos, sea en la forma de invectivas y recriminaciones o en la de un "debate camaraderil culto" con arreglo a las normas y el ideal de la república kantiana de los científicos. El autor evitará repetir las consabidas acusaciones de decadentes y retrógradas que les han sido prodigadas a diestra y siniestra desde las posiciones del marxismo vulgar de orientación apologética; no intentará, pues, incinerar sus obras en un imaginario auto de fe, ni pretenderá imponerles multas intelectuales, recluirlos, torturarlos, confiscar sus bienes o desterrarlos del sistema contemporáneo de producción de la conciencia. No vestirá los hábitos de Torquemada. Pero tampoco se las arreglará para entonar con ellos una misma melodía especulativa y, con el ánimo de "superar enfoques unilaterales" o "contribuir a la afirmación de una atmósfera creadora", esclarecer en un "libre intercambio de opiniones" las divergencias y confluencias entre sus proposiciones y la concepción materialista de la historia, verificar la fundamentación de sus hipótesis y postulados, revelar sus "momentos débiles y fuertes", proponer soluciones alternativas a los problemas que los desvelan y coquetear de contrabando con sus filosofemas, recursos formales y excursiones contemplativas. No hará las veces de corregidor o curandero, presto a encauzar los "meollos racionales" de la especulación cosmovisiva por el sendero de la dialéctica y el materialismo, o bien a aplicarles pomadas y sangrías e injertar tejidos de su epidermis sobre el cuerpo teórico del marxismo. Al nivel más inmediato, la primera de estas modalidades de crítica hace pensar en que, efectivamente, el ladrido rara vez va acompañado de la mordida; la segunda trae a la memoria las reiteradas anécdotas de psiquiatras que, en el empeño de curar a sus pacientes, terminaron encarnando las figuras de Julio César o Napoleón Bonaparte.

Si por "discusión científica" no se entiende la simple exhibición del desacuerdo de opiniones sobre un problema dado —la refutación de los juicios del adversario y la descripción de las bondades de los propios— sino un *proceso colectivo de demostración de la veracidad de una proposición o teoría* a través de la confrontación de diferentes puntos de vista *en el interior de la ciencia*, constituye una ilusión, cuando no una superchería con fines publicitarios o turísticos, la idea de que es posible entablar una discusión científica entre los teóricos sociales marxistas y los filósofos burgueses posclásicos. No se trata únicamente de insistir en el hecho empíricamente verificable de la total incomunicación existente entre las diferentes escuelas del pensamiento filosófico contemporáneo, que convierte en un diálogo entre ciegos y sordomudos todo intento de considerar de conjunto las divergencias teóricas, asimilar las "verdades" ajenas e, incluso, notificar los resultados obtenidos en un lenguaje mínimamente comprensible para quienes parten de supuestos teóricos y metodológicos diferentes. La razón es mucho más excluyente: la ciencia social

fundada por Marx y la filosofía burguesa posclásica son *formas* radicalmente diferentes de producción espiritual, ni más ni menos diferentes que lo son entre sí la moral cristiana y el arte cubista, o bien el derecho y la religión en sus formas feudales. Aclaremos los términos.

Nada es más corriente en la literatura filosófica posclásica que la *identificación formal* de este modo de producción de ideas con la ciencia social marxista o con una de sus llamadas "partes integrantes", el materialismo dialéctico e histórico. Supuestamente, nos hallamos ante una y la misma forma de producción espiritual, desdoblada en dos tipos diferenciables exclusivamente por su *contenido*, por la cualidad diferente del sistema de demostraciones y aseveraciones, el estilo de pensamiento, las conclusiones teóricas a las que se arriba y las funciones que cumplen en la sociedad. Esta representación, que abre las puertas a las aventuras críticas de quienes, siguiendo las huellas de Protágoras, ven en la dialéctica el arte de interpelar a los adversarios para luego demostrar la falsedad de sus respuestas, tiene sólidas raíces en el laberinto de la filiación espiritual de nuestra época.

Quizás no exista en las lenguas occidentales término más llevado y traído, más indefinido en virtud del número sin par de sus definiciones y más encubridor de significados a causa de su polisemia que el término "filosofía", utilizado igualmente para designar la práctica de razonar "en abstracto", las fantasías de un soldado ebrio, la "arquitectónica de la razón pura", la Ciencia de la Lógica, la Ética, la Teoría de la Religión y la Sociología teórica. Por lo general, al escribirlo o pronunciarlo se tiene en cuenta lo que los clásicos del marxismo llamaban "vieja filosofía": la especulación totalizadora sobre el universo y el "fenómeno humano", el saber por antonomasia, la "ciencia de las ciencias" y, en última instancia, el *episteme* o *matema* instaurado por la sabiduría griega, que versa sobre las "primeras causas y principios" de todo lo existente. Esto es así, incluso, cuando se niega tal carácter con artificios terminológicos y silogísticos. El pensamiento de Marx, o bien la "filosofía marxista", se presenta como una entre muchas filosofías, poseedora de determinados rasgos distintivos en la comprensión del objeto y el método de investigación y de sus funciones sociales o cósmicas, razón por la cual se considera una obligación académica encontrarle lugar en alguna clasificación purista de las doctrinas filosóficas. Súmese a esto, primero, el hecho de que ambas formas de pensamiento son herederas de la filosofía clásica, en particular, de la filosofía clásica burguesa, independientemente de la racionalidad, la legitimidad y la organicidad con que en cada caso se tome posesión de los bienes; y, segundo, que en nombre de Marx ha proliferado una exorbitante cantidad de teorías estrictamente especulativas que constituyen, a pesar de la oposición aparente, variantes de los mismos patrones y estereotipos cognoscitivos de la filosofía burguesa posclásica y, como tales, son enteramente aptas para librar una controversia filosófica con las variantes que se declaran abiertamente hostiles al marxismo. Es cierto que los filósofos burgueses posclásicos entablan una batalla campal contra la ciencia social marxista —la mayoría de las veces, en realidad, contra las formas vulgares que han ocupado su lugar por decenios— incluso cuando manipulan sus

conceptos y categorías o no la consideran acreedora de atención. A su vez, desde las filas del marxismo vulgar —más concretamente, desde las posiciones de una disciplina "relativamente independiente" incubada en su seno y convertida en una profesión con todas las de la ley: la "Crítica a la Filosofía Burguesa Contemporánea (o no Marxista)"— se ha hecho cotidiano un género peculiar de "contraofensiva crítica" contra aquellos adversarios, quienes, a propósito, no leen por lo general esas críticas y, por consiguiente, no tienen la posibilidad de responder a ellas. El diálogo polémico resulta, de esta suerte, un paralelismo de monólogos, una especie de correspondencia en la que los destinatarios echan al fuego las cartas antes de abrirlas. Un simulacro de polémica. Por último, tómese en consideración la poderosa influencia ejercida por la concepción materialista de la historia sobre la absoluta mayoría de las formas de la ciencia social y la filosofía burguesas posclásicas, deudoras, en muchos de sus momentos más lúcidos, del pensamiento de Marx, usuarias de su terminología y de algunas de sus categorías y potencialidades metodológicas, deslindadas de la totalidad teórica que les confiere una fisonomía propia y les otorga un contenido auténticamente científico. Intégrese todo esto y se obtendrá una ilusión enteramente terrenal y corpórea, una apariencia sólida como un templo. El parentesco carnal entre la filosofía burguesa posclásica y la ciencia social marxista (o una de sus "partes") queda supuestamente probado por la experiencia y parecería que sólo un selenita o un profano rematado podrían ponerlo en tela de juicio. La lucha de ideas e ideales desplegada entre ambas modalidades de pensamiento adquiere una fisonomía semejante a la que tiene lugar entre dos teorías que refrendan corrientes diferentes de arte contemporáneo, o entre dos escuelas de física teórica. Se trata, por así decirlo, de un altercado familiar.

Es preciso hacer hincapié en que el gazapo del discurso que consolida teóricamente esta apariencia no tiene su raíz en la incapacidad de ver en el pensamiento de Marx el "nivel científico" de la misma forma de producción de ideas, precientífica hasta el momento, que permanece inalcanzable en los límites lógicos e históricos del pensamiento burgués. Con otras palabras, el problema no se esclarece en lo más mínimo al afirmar que, con el marxismo, la filosofía se hizo ciencia. Tal representación descansa en un paralogismo nítido, a saber: se admite la transformación radical del contenido de una forma social, es decir, su *metamorfosis real*, junto a la invariabilidad de la propia forma. La forma se concibe, en este caso, como una especie de molde acomodaticio, siempre dispuesto a aceptar los más diversos contenidos, y el contenido, como una materia amorfa y pasiva. Por otra parte, sería igualmente paralógico suponer que la filosofía, entendida como especulación universal, como una forma peculiar de producción de ideas sobre el mundo en su totalidad, es —o puede llegar a ser—, además, un conocimiento científico, es decir, un saber *conceptual* que constituye una fuerza productiva del trabajo social.[1]En primer lugar, se

[1] Esta noción constituye una derivación de la concepción más amplia y añosa que intenta explicar el origen de las ciencias a partir de su desprendimiento del árbol-madre de la filosofía sembrado en la Antigüedad: el árbol de una ciencia supuestamente indivisa que, con el

admitiría por esta vía la existencia de dos configuraciones de la totalidad social diferentes entre sí (la filosofía y la ciencia) y, a la par, se afirmaría que una de ellas (la filosofía) puede ser —como por obra del principio de la transformabilidad de todo en todo inherente al pensamiento mítico— algo diferente de sí misma, precisamente la otra (la ciencia) o bien un componente o tipo de esta última. Zeus es águila y mar y niño. La contradicción no dimana en este caso de los objetos, sino de las definiciones. Se trata del mismo paralogismo que encierra la afirmación de que el corazón de una tortuga puede convertirse en hombre o en un órgano humano. Por cuanto no existe en este caso interacción dialéctica alguna, tampoco existe una identidad contradictoria, sino, lisa y llanamente, una identificación formal de diferentes objetos sobre la base de su identidad abstracta en algún aspecto. En segundo lugar, semejante conocimiento universal abstracto no puede en modo alguno, sin perder su determinación atributiva (su cualidad) reproducir científicamente la realidad, vale decir, "cientifizarse", en tanto esta determinación atributiva, esta *differentia specifica* es justamente el intento de construir un cuadro especulativo de los nexos humanos y "cósmicos" a partir de una forma abstracta del ser y el pensamiento, de una piedra prima tomada del arca categorial de la época histórica correspondiente y convertida en principio constructor y ordenador. Los filósofos creyeron que se las veían con el *fuego* que engendra todas las cosas y las acoge en su seno una vez concluido el "ciclo cósmico"; con un reino supraceleste de *ideas* eternas, prototipos de las cosas sensorialmente perceptibles; con un *motor inmóvil* o forma de las formas, causa primera de todo lo existente; con una *sustancia pensante* que un dios heterodoxo vincula a

---

desarrollo de la sociedad y el enriquecimiento de los conocimientos humanos, habría ido ramificándose paulatinamente en la forma de las llamadas "ciencias particulares", diferentes por principio de aquella que con su vista abarcaba todo lo existente en las tierras, los mares y los cielos. La solución teórica al problema del origen de nuevas formas de producción espiritual se realiza, en este caso, sin cruzar las fronteras de la propia producción espiritual, o bien cruzándolas de palabra, mediante la constatación abstracta y extrínseca de ciertos cambios en la vida real de los hombres llamados a contribuir a la explicación de los cambios en su pensamiento y su conciencia. Semejante concepción de la interacción y la conexión genética entre la filosofía y las ciencias constituye, a propósito, una premisa y una justificación de la posición positivista expresada con precisión en la célebre analogía sobre las desgracias acaecidas a la filosofía y al rey Lear. En efecto, tras la repartición de sus dominios, tanto al anciano rey como a la anciana "ciencia", no restaría más que una triste "tierra de nadie" en la cual lamentarse de su indigencia y de la ingratitud de sus descendientes. Si, por otra vía, se intentara conservar algún valor científico en la concepción de la "fragmentación científica" de la filosofía, habría que presentar las cosas de forma tal que esta ciencia no compartió el destino del rey Lear y se las arregló pícaramente para conservar su primacía y, aunque expropiada, encontrar un trono insólito por encima de los demás tronos, una butaca sobre una nube distante de las intrigas mundanas de su descendencia. El reino permanecería bajo su poder legislativo y judicial, en tanto el poder ejecutivo, con su concomitante y prosaica tarea de garantizar el pan de cada día, quedaría en manos de la prole. No resulta difícil percatarse de que tal poder legislativo y judicial poco a poco iría convirtiéndose en una ilusión, en un consuelo de desposeído, y de que este monarca pronto se vería tentado a firmar todo tipo de pactos y protocolos con sus ambiciosos súbditos o a emprender las más encarnizadas cruzadas contra ellos con el fin de recuperar su pasada autoridad. ¿Se tiene noticia de semejantes desatinos en el reino de la filosofía que versa sobre *lo universal como tal*?

la *sustancia corpórea*; con la actividad infinita del *yo* subjetivo que produce espontáneamente el mundo de los objetos; con un *espíritu absoluto* en autodesarrollo inmanente que se sirve del mundo material para alcanzar sus fines; con una *voluntad universal* que preside el movimiento de la naturaleza y la vida en general; con un absoluto *Incognoscible*, causa primigenia y arquetipo supremo con respecto al cual la materia, el movimiento y la fuerza son apenas símbolos; con *existenciales* que expresan los modos de ser del mundo como vinculados indisolublemente a la conciencia humana; con cierta *materia*, entendida como substrato lógico y ontológico de la naturaleza, la sociedad y el pensamiento.

Huelga recordar que no se trata de engendros de una fantasía sin riendas o de una facultad de abstracción delirante, sino de formas ideales de expresión de las relaciones sociales —incluidas las facultades productivas intelectuales—, sublimadas y convertidas en causas absolutas de la realidad; formas de actividad y vínculos reales entre los hombres que, tras una serie de metamorfosis lógicas y mitológicas, se erigieron en fundamentos últimos y principios explicativos supremos, en modos de intelección en última instancia del mundo humano, en fuerzas sancionadoras o condenadoras de determinadas formas históricas de sociedad. Huelga, asimismo, poner énfasis en la colosal misión civilizadora de esta forma de producción espiritual y en el caudal de conocimientos y modos de pensamiento que se acumuló en su seno, a pesar de (o, en muchos casos, gracias a) las mistificaciones inevitables. En este contexto, importa subrayar que con ayuda de aquellas "primeras causas y principios", y con las de sus impredecibles sucesores, se construyó y se construirá de todo, salvo un cuadro *científico* del mundo.

Por estas razones, no podemos sino rechazar como expresiones del modo metafísico de pensamiento la representación "centáurica" que hace de la filosofía una forma peculiar de producción de ideas y, simultáneamente, un elemento de otra forma de producción de ideas (no sólo la ciencia, sino también el arte, la moral e, incluso, la teología), al igual que las concepciones no menos peregrinas que la presentan como una fusión de dos o más factores en la que virtualmente puede calcularse la proporción de los componentes.[2]

El gazapo del discurso que identifica por su forma la filosofía burguesa posclásica con el pensamiento marxista o con alguna de sus "partes" (insistamos: de la concepción según la cual ambas son variantes de una misma forma de producción de ideas o de una misma disciplina de investigación) tiene su origen en la ignorancia de la dialéctica del proceso de gestación y

[2] En este sentido, es característica la siguiente observación de Bertrand Russell: "Los conceptos de la vida y el mundo que llamamos filosóficos son producto de dos factores: uno está constituido por los conceptos religiosos y éticos heredados; el otro, por el tipo de investigación que se puede denominar "científica", empleando la palabra en su sentido más amplio. Algunos filósofos han diferido ampliamente respecto a la proporción en que esos dos factores entran en su sistema; sin embargo, es la presencia de ambos lo que en cierto grado caracteriza la filosofía." Bertrand Russell, *Historia de la Filosofía Occidental*. Espasa-Calpe Argentina, S.A. Buenos Aries-México, 1947, p. 13.

metamorfosis de las diferentes formas de la producción espiritual. Por cuanto este discurso se atasca en el nivel de la analogía, de la comparación inmediata de los hechos empíricos, no hay espacio en su seno para plantear el problema de la *determinación formacional* de estos modos de pensamiento y la intelección de su diferencia sustancial en tanto *formas de contenido*. Sin embargo, como veremos enseguida, el primer paso de la investigación teórica *concreta* de cualesquiera configuraciones espirituales consiste precisamente en abordar el problema de su *fundamento*, del modo de producción material que las gesta o metamorfosea como órganos de una formación social dada o, con otras palabras, el problema de la *función* que desempeñan en una totalidad sociohistórica cuya sustancia es un modo específico de producción material.

Si partimos de este presupuesto metodológico, no cabe duda que la filosofía burguesa posclásica y la ciencia social marxista constituyen configuraciones espirituales diferentes, no sólo por su contenido, sino y en primer término, por su *forma*. Ante la investigación materialista desaparece el espectro de la "filosofía en general", la idea pura (el *eidos*) de la filosofía, y su lugar lo ocupan formas históricas concretas de producción espiritual. La teoría marxista se presenta, ni más ni menos, como una *ciencia*, la ciencia del desarrollo histórico de la producción social[3], en particular, del modo antagónico de producción social y de las premisas históricas de su supresión generadas por la sociedad capitalista. El *leitmotiv* de esta forma de producción de ideas no es la necesidad de producir esquemáticas ilusorias del mundo y la "condición humana", sino la exigencia de someter a crítica y conocer objetivamente las regularidades lógicas e históricas de la producción social (incluida la producción de las formas ideales que la hacen posible) con vistas a orientar su transformación revolucionaria. La filosofía burguesa posclásica, por su parte, representa la última forma metamorfoseada existente de la "vieja filosofía", el modo específico de producción de ideas que resulta de la transfiguración de la filosofía burguesa clásica en las condiciones de la sociedad capitalista desarrollada, modo de producción de ideas que, atado a las carretas de la especulación cosmovisiva, voluntaria o involuntariamente se pone al servicio de la consolidación y el mantenimiento de esta sociedad.

II

Ni por asomo nos proponemos negar la posibilidad de que los filósofos burgueses posclásicos sean capaces de formular juicios teóricos, es decir, universales y necesarios, que puedan y deban ser considerados por la ciencia marxista de la sociedad. No cabe duda de que podrían llenarse montones de libros con tales juicios e, incluso, edificarse con ellos una nueva pirámide de

[3] En este contexto, por "producción social" no se entiende simplemente la creación de bienes materiales e, incluso, espirituales, sino la creación de la propia sociedad, del propio hombre en sus formas históricas concretas, la creación, en fin, de la forma social en que el hombre se apropia de la naturaleza y de las relaciones humanas.

Keops. Tanto más cuanto que una de las facultades de las que suele hacer gala el filósofo de nuestros días es justamente la de multiplicar infinitamente por sí mismas las más triviales verdades, describir con lujo de detalles el *curriculum vitae* de todo cuanto cae ante sus ojos, desmenuzar los objetos hasta lo indivisible y organizar minuciosamente estos "indivisibles". A la observación meticulosa y la constatación de los hechos, el filósofo posclásico incorpora su experiencia crítica que, en no pocos casos, alcanza niveles de virtuosismo. ¿Quién olvida aquello de que no hay flores totalmente estériles en el árbol del conocimiento? Es de antaño conocido que contra el talento no pueden siquiera los ejércitos. Hoy los sabios aplicados al estudio de la mitología, los poetas renovadores de la forma y los políticos que buscan afianzar su poder entresacan "momentos racionales" del pensamiento primitivo, dispuestos para la metamorfosis científica, poética o política, en fin, capaces de cristalizar y funcionar en la sociedad de nuestros días. ¿Qué es posible alegar contra el propósito de entresacarlos del pensamiento filosófico burgués contemporáneo? Ni los vuelos presuntuosos de la especulación cósmica y constructora de mundos ideales, ni la descripción meramente empírica de las formas transfiguradas más "tangibles" de las relaciones humanas y los modos de la actividad social que desborda la literatura filosófica burguesa posclásica, dejan de tener gran interés para la ciencia, amén de cierto encanto para el sentimiento estético y moral, sobre todo cuando el filósofo en cuestión es visitado por las musas y hace culto en su interioridad al imperativo categórico kantiano o —¡paradojas de la degustación!— subvierte con olímpico desprecio todos los valores estatuidos. Pues la filosofía, *como toda forma de la producción espiritual*, es conciencia y autoconciencia de una época histórica determinada. Y si bien es falso el juicio que se hace de una época a partir exclusivamente de sus formas de conciencia y producción espiritual, no menos falso y aún más burdo es juzgarla al margen del estudio de estas formas. En particular, muy incompleto y, en esencia, ilegítimo, sería el cuadro de la sociedad burguesa que pase por alto el modo de filosofar que dimana de sus entrañas y la aprehende con sus propios medios expresivos.

El presupuesto fundamental de la investigación científica de la filosofía burguesa posclásica es el de presentarla como un *objeto* específico en los marcos de la teoría de la formación social capitalista desarrollada. Ello, a su vez, es posible únicamente si se la considera una *totalidad*, una forma íntegra de producción espiritual, en relación con la cual cada forma aislada constituye una modificación. En este punto se encierra la diferencia sustancial de la crítica teórica *científica* de las doctrinas filosóficas burguesas con respecto a todas las formas no científicas de crítica filosófica, cuya especificidad consiste en la *polémica*, realizada como un fin en sí mismo. Si el crítico acientífico discute y polemiza hostil o amigablemente y cree entretanto resolver problemas idénticos o análogos a los que resuelven los filósofos criticados, el investigador científico se enfrenta al proceso de producción y circulación social de las ideas filosóficas con la misma objetividad con que el estudioso de la religión se enfrenta a una u otra de sus formas históricas, y el biólogo estudia el ciclo de vida de los celenterados o los arácnidos. Y allí donde aquel crítico ve simplemente una *cantidad determinada* de doctrinas filosóficas burguesas, el científico social está

obligado a revelar íntegramente (como una integridad) las determinaciones lógicas y sociohistóricas del modo de producción de ideas que de tal forma se pluraliza.

Es preciso enfatizar esta idea, pues hasta hoy predomina en la "literatura crítica" la división y clasificación de los filósofos burgueses posclásicos que han establecido ellos mismos —positivismo, existencialismo, neotomismo, hermenéutica filosófica, fisicalismo, atomismo lógico, posmodernismo, etc.— y se proclama verdad en última instancia la idea de que el desarrollo de la filosofía (y la ideología en general) burguesa contemporánea avanza por la vía del pluralismo y de la "divergencia progresiva" de las escuelas y corrientes.

No puede soslayarse el hecho de que existen sólidos fundamentos para tal clasificación y para el reconocimiento de esta tendencia a la pluralidad divergente. En correspondencia con los problemas tratados, el "estilo de pensamiento" realizado en su solución y las demandas sociales específicas que se satisfacen mediante el consumo de las obras, los resultados de la producción filosófica burguesa posclásica adquieren realmente una configuración *externa* en la forma de doctrinas y corrientes más o menos consistentes, estables y diferentes entre sí. Lo primero, pues, que se presenta al análisis *empírico* del proceso de producción de ideas filosóficas en la sociedad capitalista es precisamente la pluralidad y la divergencia. Pero si el pensamiento crítico no se conmociona y paraliza ante el imperio de lo múltiple y ante la influencia todopoderosa de la propaganda ideológica burguesa, orientada a consolidar la sustantividad del pluralismo y las libertades, la tolerancia inteligente y las licencias a todo género de aventuras espirituales que, aunque hostiles al sistema, resultan incapaces de removerlo (en virtud de la correlación desfavorable de fuerzas sociales), ha de ver en ello *un aspecto* del proceso de reproducción del orden social burgués, tras el cual se oculta otro aspecto mucho más sustantivo: la unidad y la "convergencia progresiva" de todas estas escuelas y corrientes en el proceso de producción y realización social de las ideas que legitiman, no sólo por atracción, *sino también por repulsión*, este orden social.

Las llamadas habitualmente "escuelas de la filosofía burguesa contemporánea" son *formas diferenciadas* (y en proceso de diferenciación) de un modo único de pensamiento. El término "divergencia", en cambio, sólo trasmite la fisonomía externa de este proceso de diferenciación; hay en él cierto sentido óptico que crea la imagen de una multitud de haces de luz que se dispersan, caprichosos, al atravesar un prisma de cristal. Naturalmente, con tales escuelas-haces no puede hacerse otra cosa que intentar atraparlas, detener su movimiento, clasificarlas según su coloración, comparar estas coloraciones entre sí y con la coloración de otra escuela-haz a la que se le atribuye la concentración suprema de la luz: la propia manera vulgar en que se interpreta la ciencia social marxista o una de sus "partes integrantes".

A este enfoque empirista y comparativo que se toma en serio las etiquetas (los "ismos" y "neoísmos") con que los filósofos burgueses posclásicos identifican y engalanan sus obras, los clásicos del marxismo-leninismo contrapusieron la

exigencia del enfoque histórico-genético y formacional de todas las formas de producción espiritual, incluida la producción de ideas filosóficas: la investigación del proceso de formación, diferenciación, funcionamiento y desarrollo de las diversas configuraciones ideales como órganos de un modo histórico concreto de producción material.

Inmersos en la lucha política y en la crítica del modo de producción social (material y espiritual) burgués, ni Marx, ni Engels, ni Lenin plantearon ante sí la tarea directa de elaborar un cuadro teórico *integral* de la filosofía burguesa posclásica. Dejaron, es cierto, auténticos modelos de "materialismo militante" (dialéctico", según la exacta transcripción de Evald Iliénkov), en los que, desde las posiciones de la Ciencia de la Historia, se demostró palmariamente la indigencia conceptual de quienes, en su radio de acción política, se aventuraron a levantar la voz de la filosofía especulativa contra esta ciencia y contra el Ideal Comunista, independientemente de sus intenciones subjetivas. El estudio de las obras de *crítica empírica* en las que Marx, Engels y Lenin se ven obligados a posponer tareas teóricas y prácticas más apremiantes para ajustar cuentas con filósofos de orientación socialista y socialistas de orientación filosófica — en particular, *La Ideología Alemana, Miseria de la Filosofía, Anti-Dühring y Materialismo y Empiriocriticismo*— no dejan lugar a dudas en cuanto a que la *polémica* no constituyó para ellos una finalidad, sino apenas un recurso subordinado a los objetivos de la lucha política inmediata, recurso que, en ningún caso y ni siquiera por momentos, adquirió la forma de la *discusión científica* destinada a encontrar "aspectos positivos" y "aspectos negativos", colores blancos y negros en las doctrinas filosóficas criticadas, o "puntos de contacto" con la concepción materialista de la historia humana.[4] El análisis textológico —imprescindible sin dudas— no tenía otro objeto que desmontar, rincón por rincón, todas las ratoneras con que la especulación filosófica intentaba cazar conciencias y corazones *en el movimiento revolucionario*; su destinación era excluir la filosofía especulativa de la tarea de fundamentar el ideal comunista. De ahí que el denominador común de la crítica no fuera la atención respetuosa y tolerante hacia las "opiniones ajenas" que supone toda auténtica discusión científica, sino la mordacidad y la reducción al absurdo (científico) de todas las estratagemas silogísticas con que sus adversarios *ideológicos* suplantaban el punto de vista de la ciencia. Por cuanto, con frecuencia, la especulación se autodenominaba "socialista" (Proudhon, Dühring) e, incluso, "marxista" (los empiriocríticos rusos), no quedaba más remedio que demostrar la inconsistencia de esta pretensión a través de la exposición de la auténtica posición socialista y marxista sobre las cuestiones tratadas. ¿Cabe, a propósito, apelando a la autoridad de Marx, Engels y Lenin, justificar la repetición del abecedario del marxismo-leninismo —generalmente vulgarizado

[4] A la pregunta poco ingeniosa acerca de la posible existencia de tales "puntos de contacto" entre la filosofía burguesa posclásica y la ciencia social marxista habrá que responder de forma igualmente poco ingeniosa: sí, existen, precisamente los existentes entre momentos contrapuestos de un modo históricoconcreto de producción espiritual

que tiene lugar cada vez que en los confines de la producción espiritual burguesa aparece un tratado filosófico que se cree necesario criticar?

En aras de investir su "manera filosófica" con los sacramentos de la tradición clásica, los teóricos de la crítica empirista, desnudamente textológica, polemizante y repetitiva de los fundamentos descontextualizados de la ciencia marxista, de forma prácticamente universal invocan y hacen referencia a la obra *Materialismo y Empiriocriticismo*, en particular a sus "Conclusiones", en las que supuestamente aparecen expresados los "principios leninistas de la crítica a la filosofía burguesa contemporánea". Nada más falaz.

Apremiado por las exigencias de la lucha política, V.I. Lenin se enfrenta a un grupo de socialdemócratas filosofantes que, a la par que reclaman la primogenitura marxista, creen necesario y posible fundamentar y complementar la crítica teórica y práctica del capitalismo realizada sobre la base de la concepción materialista de la historia con declamaciones especulativas —alias empiriocriticismo o machismo— nada más y nada menos que de corte idealista subjetivo. "El combate —escribe— es impostergable". ¿Cuál es la tarea? Preservar la unidad del partido bolchevique a través de la preservación de la unidad del sistema teórico que fundamenta sus ideales sociales. Se requería, en primer término, demostrar la incompatibilidad de la teoría marxista con toda suerte de "elementos neutrales de la experiencia", "introyecciones" y "coordinaciones de principios". Con otras palabras, era preciso poner de manifiesto ante los militantes bolcheviques que los fundamentos gnoseológicos del marxismo constituyen la contrapartida cabal del empiriocriticismo. De aquí dimana la primera y fundamental exigencia (el supuesto "primer principio leninista" de la crítica en general) que, aunque realizado de forma concentrada en los tres primeros capítulos, atraviesa de parte a parte el libro de Lenin: comparar detenidamente "las bases teóricas de esta filosofía con las del materialismo dialéctico". ¿El resultado? "Sólo por una absoluta ignorancia de lo que es el materialismo filosófico en general y el método dialéctico de Marx y Engels se puede hablar de la "unión" del empiriocriticismo con el marxismo."

Este objetivo clave debía cristalizar por tres vías complementarias, convergentes todas —insistamos— en la intención de demostrar la contraposición radical existente entre el marxismo y el empiriocriticismo. Primero (segundo "principio de la crítica"), ubicar el empiriocriticismo en la multitud de "escueluchas" filosóficas idealistas que pululaban por doquier en la época como resultado de la vulgarización del idealismo subjetivo (de las doctrinas de Berkeley, Hume, Kant, Fichte). Segundo ("tercer principio"), teniendo en cuenta las pretensiones de los empiriocríticos de erigirse en embajadores plenipotenciarios de la Ciencia Natural revolucionaria en el país de la Filosofía, se hacía necesario poner de manifiesto el conglomerado de presupuestos metafísicos y paralogismos con cuya ayuda los "filósofos de la experiencia" se las ingeniaban para vivir como parásitos sobre las dificultades gnoseológicas originadas en la llamada "crisis de la física". Tercero (cuarto y último de los "principios"), contraponer la orientación y la función política del empiriocriticismo a la del materialismo marxista, revelar, a través del

vínculo con el fideísmo en boga, su "papel objetivo, de clase", su subordinación real a los designios del capital.

El plan fue ejecutado con una destreza y una violencia crítica con pocos antecedentes en la lucha revolucionaria, y el resultado fue un auténtico cataclismo para el crédito de los adversarios de Lenin y para su capacidad de influenciar en la configuración de la plataforma ideológica del partido bolchevique. Si la "crítica de la experiencia" se reveló en toda su miseria gnoseológica regresiva como una escuelita "doctocharlatanesca" de epígonos vulgares del pensamiento idealista clásico (capaz, sin embargo, en su conexión con las restantes corrientes de la filosofía idealista posclásica, de convertirse en un poderoso conjuro contra el ideal comunista) fue, sin dudas, porque Lenin excluyó tajantemente toda posibilidad de superponer sobre el material empírico que sometía a crítica, los textos machistas, supuestos procedimientos de valor universal, eficaces para demoler cualesquiera formas singulares de pensamiento filosófico hostiles al marxismo y, por el contrario, se propuso conscientemente revelar sus determinaciones lógicas e históricas *específicas*, o sea, adecuar el movimiento de su crítica a la naturaleza propia de esta forma de especulación filosófica, a la realidad social concreta que la engendraba y, sobre todo, a la *finalidad política* expresa que perseguía y predeterminaba su empeño. ¡Cuán ajena le resultaría la idea de trasladar la *forma* (el método) de su crítica (crítica *empírica*, en tanto aplicada a una forma singular de pensamiento) al estudio *teórico* de la filosofía burguesa posclásica como modo de producción de ideas, como función de una forma específica de sociedad!

Entretanto, a la pregunta "¿desde qué punto de vista ha de enfocar el marxista la *filosofía burguesa posclásica?*, aún hoy se responde con un edicto antológico extraído de las célebres "Conclusiones": "El marxista debe enfocar el *empiriocriticismo* desde cuatro puntos de vista". Debajo del sombrero había una paloma y, al levantarlo, aparece un flamante palomar.

Repárese en que el procedimiento formal que vincula la interrogante con su respuesta sigue siendo el mismo tanto si se hace referencia al estudio de cada modalidad concreta de la filosofía burguesa posclásica, como si se trata de su investigación integral como una forma de producción de ideas: cada representante de un género dado ha de estudiarse a partir de los mismos supuestos metodológicos, o bien el género ha de estudiarse sobre la base de la misma metodología con que se estudia *este* representante suyo. Si, para mayor claridad, expresamos ambas razones en la figura de un silogismo inductivo, obtenemos: "El empiriocriticismo es una forma de la filosofía burguesa posclásica y ha de estudiarse según el método *x*". El existencialismo, el neotomismo, etc., son formas de la filosofía burguesa posclásica. Por consiguiente, el existencialismo, el neotomismo, etc., han de estudiarse según el método *x*". O, si la inducción se orienta al género como totalidad: "El empiriocriticismo es una especie del género 'filosofía burguesa posclásica' y ha de estudiarse según el método *x*. Los géneros han de estudiarse según el mismo método con que se estudian sus especies. Por consiguiente, el género filosofía burguesa posclásica ha de estudiarse según el método *x*".

En el primer caso, nos encontramos ante la más incompleta de las inducciones: la que generaliza a partir del análisis de un hecho único; en el segundo caso, la solidez de la construcción descansa enteramente sobre la solidez de su cimiento, el término medio, que implica una identidad formal del más corto aliento entre la especie y el género, la parte y el todo, el órgano y el organismo. En ambos casos, la llave que abre el cofre del saber es la *analogía*, la misma que nos hace suponer, a partir del hecho de que el sol ha estado en el firmamento desde nuestro nacimiento, que allí estará por los siglos de los siglos.

Es tentador transitar sobre deslizadores lógicos de lo singular a lo universal, concluir, digamos, acerca de cada molécula, cada ave, y de los géneros *ave* y *molécula* (y del método que ha de seguirse en el curso de su estudio) a través del análisis de *esta* molécula y *esta* ave; o bien convertir en paradigma irrecusable una forma histórica de revolución socialista, mediante la extrapolación de sus momentos abstractos específicos a toda revolución concreta contra el poder del capital y, sobre esta base, elaborar una "metodología" (estrategia y táctica) para tomar las riendas del Estado y suprimir el sistema burgués de relaciones sociales. Es cierto que una sola molécula basta para afirmar el universo, que un ave es todas las aves, y una revolución socialista, la Revolución Socialista. Pero igualmente justa es la serie de aseveraciones contrarias: una sola molécula basta para negar el universo, un ave es lo que no son todas las aves y una revolución socialista, lo que no es la Revolución Socialista. Todo el embrujo radica en esclarecer la forma en que lo singular encuentra su sustancia, su fundamento y su realidad en lo universal, en elucidar la medida en que lo singular (cada singular) se universaliza, vive la vida de lo universal, y lo universal se singulariza, se desmiembra y existe como una multiplicidad de singulares y como cada uno de ellos. ¿En qué medida *esta* ave es el género ave? ¿En qué medida el empiriocriticismo es la filosofía burguesa posclásica en general?

No es este, por supuesto, el lugar para dar una respuesta acabada a esta pregunta. Apuntemos, todo lo más, que en la medida en que el empiriocriticismo resultó un representante consumado del modo de pensamiento filosófico que invadió la sociedad burguesa tras la muerte de Hegel, muchas de sus determinaciones lógicas y sociales constituyen atributos comunes a otras formas de este modo de pensamiento y, por consiguiente, el estudio científico de estas otras formas se ve compelido a ajustarse a procedimientos críticos con frecuencia análogos a los utilizados por Lenin. Ello se refiere igualmente a la crítica empírica de las diversas modalidades de filosofía desplegada por Marx y Engels; sin perder de vista que, en todos los casos, se trata justamente de formas de *crítica empírica*. (Otro asunto muy diferente es que, en el curso y a través de esta crítica, se haya forjado y acrisolado la ciencia social marxista). La crítica propiamente *teórica* de la filosofía burguesa posclásica —es decir, su crítica como totalidad, como forma histórica diferenciada de producción de ideas—, constituye una tarea en cuya realización apenas se han dado los primeros pasos.

Una doble enseñanza teórica, sin embargo, es posible extraer de la experiencia crítica empírica de la filosofía burguesa posclásica acumulada por los clásicos del marxismo leninismo.

En primer lugar, tras el juego a la nomenclatura y los "nuevos ardides filosóficos" de los pensadores que en las contingencias de la lucha política se interpusieron en el camino del ideal comunista, Marx, Engels y Lenin revelaron las determinaciones lógicas y sociales de una forma unívoca de producción espiritual: *la forma vulgar del idealismo subjetivo y objetivo, la vulgarización de la herencia filosófica clásica*, que alcanza su expresión suprema en la "teoría profesoral". Y resulta significativo que Marx haya llegado a la misma conclusión al analizar las concepciones económicas burguesas en la época de madurez de la formación social capitalista. Para Marx, la economía política vulgar no es simplemente una entre muchas corrientes "divergentes" del desarrollo de esta "ciencia", sino precisamente la *forma integral* de elaboración de las representaciones económicas de la burguesía correspondientes a la época de la universalización de las relaciones capitalistas de producción social.

Sin embargo, el estudio minucioso de una parte considerable de la profusa literatura existente dedicada a la investigación crítica de la filosofía burguesa posclásica arroja que el problema de su *diferencia cualitativa* con respecto al pensamiento clásico burgués sólo es abordado de paso y, como regla, fragmentariamente. En este sentido, es elocuente que el propio término "filosofía vulgar burguesa" aún no haya adquirido cartas de ciudadanía en el lenguaje científico y que, en su lugar, se utilicen los términos sumamente imprecisos de "filosofía burguesa contemporánea" y "filosofía no marxista", que apenas logran sugerir una noción de cercanía cronológica de las doctrinas en cuestión a nuestros días y de distinción con respecto al marxismo. Por lo general, el término "vulgar" se utiliza únicamente para designar un número reducido de concepciones tales como el "materialismo vulgar" de K. Vogt, L. Büchner y J. Moleschott o el "economicismo vulgar". Estas expresiones fueron ampliamente utilizadas por Marx, Engels y Lenin, pero con frecuencia se ignora u olvida que, para ellos, la determinación vulgar no constituye un *modus* o cualidad contingente de unas u otras formas de la filosofía burguesa posclásica, sino un *atributo* que expresa en el plano lógico la esencia de la totalidad de estas formas, independientemente de su diversidad y de las indiscutibles "desviaciones de la norma" que en esta diversidad puedan ser constatadas. Como veremos, al perder de vista esta circunstancia, se borra inexorablemente toda diferencia sustancial entre la forma clásica y la forma posclásica del filosofar burgués, las cuales, por esta vía, se presentan como puntos de una misma línea cronológica, como configuraciones ideales de un mismo orden, separadas únicamente por intervalos temporales. El tiempo, en tal caso, pasa a ser una determinación netamente casual.

En segundo lugar, el estudio de la experiencia de crítica empírica de la filosofía burguesa posclásica realizada por Marx, Engels y Lenin hace evidente la exigencia de vincular cada manifestación concreta de esta filosofía a la totalidad de las formas de producción espiritual —¡no sólo filosófica!— del capitalismo

desarrollado en las correspondientes etapas de su movimiento histórico y, en última instancia —excluida todo mecanicismo—, a los intereses de clase de la burguesía. Se apunta así al imperativo fundamental de la investigación científica de la producción filosófica burguesa: el *enfoque orgánico integral*. Su realización sólo es posible mediante la superación de los angostos marcos de la investigación empírica, es decir, de la disección, análisis y recomposición de cada forma aislada de filosofía.

III

Especial atención merece el ensayo de M. K. Mamardashvili, E. Iu. Soloviov y V. C. Shviriov "Clasicidad y contemporaneidad: dos épocas en el desarrollo de la filosofía burguesa", en el cual los autores se distancian ostensiblemente de las posiciones del "empirismo polemizante" y plantean el problema *teórico* de "distinguir y caracterizar dos épocas, dos formaciones espirituales en el desarrollo del pensamiento occidental: la filosofía clásica y la contemporánea." Más allá de la forma externa en que transcurre el proceso de producción de ideas filosóficas en la sociedad capitalista, y de la reproducción pedante de las opiniones de los propios filósofos sobre la naturaleza de su actividad y sobre los "problemas eternos del filosofar", los autores se proponen explícitamente esclarecer las determinaciones sociales y gnoseológicas del proceso de producción filosófica burguesa e intentan revelar su unidad esencial tras la multiplicidad incoherente de escuelas y doctrinas. Para comprender esta unidad —apuntan los autores—

> es preciso abordar el problema genéticamente, elegir en calidad de objeto, no simplemente las reestructuraciones realizadas conscientemente en el conocimiento filosófico y en la historia de este conocimiento como tal, sino los cambios de las condiciones y los mecanismos de su producción, *que sólo se manifiestan en la historia de la filosofía, pero que pertenecen a la historia de la propia sociedad*.[5]

La restitución de esta forma científicamente culta de plantear el problema del estudio de una modalidad concreta de la producción espiritual, constituye un considerable paso de avance con respecto al empirismo chato. Sin embargo, lamentablemente, al intentar desarrollar este enfoque sociogénico, los autores no avanzan más allá de la constatación de la "afinidad" de las diferentes corrientes filosóficas burguesas con respecto al "estilo de análisis", "el modo de plantear los problemas", "la cultura general de pensamiento", "el conjunto de ideas y representaciones, orientaciones y hábitos mentales", "la receptividad, reflexividad, técnica de interpretación", etc. Más aún, creen posible establecer la diferencia esencial entre la filosofía burguesa clásica y la "contemporánea" a partir de dos parámetros básicos: "el cambio de los formalismos fundamentales de la actividad filosófica como un proceso histórico-natural" (evidentemente éste

[5] *Ibídem*, p. 28.

es un "concepto" genérico para todos aquellos "estilo de análisis", "modo de plantear los problemas", etc.) y la "distinción de la estructura de la producción espiritual". Este último parámetro, según la idea de los autores, ha de concebirse como el "eslabón mediador entre la historia del pensamiento y la historia de la sociedad",[6] en el supuesto de que se nos halláramos ante *dos historias* y no ante una historia única de la sociedad, que tiene al pensamiento como función. Justamente este desdoblamiento cristaliza terminológicamente en la equívoca expresión "formación espiritual", tentadora, sin dudas, para el investigador dialéctico, en tanto implica la idea de una totalidad concreta de funciones ideales en desarrollo histórico, pero que resulta, en realidad, una especie de carnada en el anzuelo de la concepción dualista de la historia humana: si por "formación", en correspondencia con la tradición dialéctica clásica, se entiende la totalidad de los momentos del contenido de un objeto en una etapa cualitativamente diferenciada de su desarrollo, cae por su peso que la concepción de las "formaciones espirituales" no hace sino afianzar la idea de la absoluta independencia del espíritu con respecto al ser social de los hombres. Sobre este punto volveremos en breve. Lo que nos interesa ahora resaltar es la idea de que, entre las "dos historias" separadas en la abstracción (la historia de la sociedad y la historia del pensamiento), el eslabón mediador que se encuentra es precisamente una *estructura*: la estructura de la producción espiritual. Es lo mismo que separar la historia de un animal y la historia de la circulación de su sangre para luego unificarlas mediante la detención sincrónica de esta última (es decir, enviando el animal al matadero). Pues, primero, el pensamiento, si no lo consideramos exclusivamente en una de sus formas, como resultado, si no en la totalidad en perpetua metamorfosis de estas formas, como proceso, es precisamente *producción espiritual* (producción, distribución, cambio y consumo de las ideas); segundo, la estructura de la producción espiritual es sólo una abstracción (abstracción objetiva), un momento unilateral, la determinación *estática* que en la teoría se obtiene a través de un corte sincrónico en el proceso de esta producción; y, tercero, la historia del pensamiento (la historia de la producción espiritual) es justamente una *función* de la historia de la totalidad social, es decir, es la historia de la propia sociedad considerada en su función ideatoria. La estructura de la producción espiritual (la estructura social de los productores espirituales en tanto órgano de la totalidad social que realiza la función de producir ideas) y la propia producción espiritual (el propio pensamiento como función de la sociedad) *no son más que dos aspectos de un mismo proceso*, cuya "verdad" consiste en su unidad indisoluble. Es trivial, por ello, afirmar que uno de los aspectos media el otro: la propia mediación está superada en el proceso. Pero si en calidad de momento mediador se toma el aspecto estático (la estructura), y el aspecto dinámico (la función) resulta sólo mediado, se hace ostensible la orientación metafísica de pensamiento de corte estructuralista.

A estas premisas pseudogenéticas está vinculada la distinción por *tipos*, la tendencia a la tipologización como un valor *per se*. Los autores del ensayo

[6] Ver: *Ibídem*, pp. 28, 30, 32 y 35.

utilizan los conceptos "filosofía burguesa clásica" y "filosofía burguesa contemporánea" "en el significado de características tipológicas". Así, por cuanto por "filosofía burguesa clásica" conciben simplemente "cierta orientación general y estilo de pensamiento que caracteriza a los siglos XVII, XVIII, XIX",[7] los autores creen posible incluir a Augusto Comte, cuyo sistema —aclaran— "se parece tan poco al hegeliano", en la categoría (tipo) de los filósofos clásicos. Es probable que esta inclusión se realice sobre la base de que la estructura de la producción espiritual de las sociedades en que vivieron estos filósofos era "tan parecida"... En fin, no es asombroso que a partir de estas premisas, "la relación existente entre la filosofía clásica y la filosofía burguesa contemporánea", "bastante compleja y caprichosa" a los ojos de los autores, sea caracterizada por ellos como de "revelación mutua" y "mutua aclaración".[8] Se trata, sin dudas, de una abstracción del rango más elevado.

IV

Más que una conquista o un trofeo, la concepción materialista de la historia constituye un reto para el pensamiento científico, el reto de adecuar la investigación a la naturaleza poco menos que diabólica de su objeto: un organismo vivo en constante desarrollo (y no algo mecánicamente cohesionado y que, por lo mismo, permite toda clase de combinaciones arbitrarias de elementos sociales aislados), para cuyo estudio es necesario hacer un análisis objetivo de las relaciones de producción, que constituyen una formación social determinada, e investigar las leyes de su funcionamiento y desarrollo.[9]

El punto de vista de la *totalidad*, la consideración de la sociedad como una trabazón orgánica de sus momentos contradictorios, como una formación histórica configurada sobre la base de las relaciones sociales de producción material, sienta el fundamento de la Ciencia de la Historia —la única que conocen Marx y Engels— e inaugura el nivel propiamente teórico de investigación de las relaciones humanas.[10] Con ello se establecen los límites del

---

[7] Como temiendo la refutación superficial de que muchos pensadores de esta época eran consumados vulgarizadores, cuyo "estilo de pensamiento" en nada recuerda el "estilo de pensamiento" de Descartes o Kant, los autores consideran necesario hacer la salvedad de que "cada uno de los filósofos clásicos sufría de cierta 'no clasicidad', aunque sea parcial, de concepciones." *Ibídem*., p. 30. Es evidente que la clasicidad, en este caso, es una especie de ideal, y la tarea de los investigadores es la de compararlo con la obra de los filósofos realmente existentes con el fin de establecer la medida en que participan de él.

[8] *Ibídem*, pp. 29-30.

[9] V.I. Lenin, "Quiénes son los "amigos del pueblo" y cómo luchan contra los socialdemócratas", en *Obras Completas*, Editorial Progreso, Moscú, 1981, t. 1, p. 171.

[10] Subrayemos, a propósito, que este "punto de vista de la totalidad" nada tiene en común con las pretensiones de la filosofía especulativa de erigirse en representante de "lo universal" y de la "reflexión totalizadora" en el reino de las ciencias sociales e, incluso, de las ciencias en general. Partimos, todo lo contrario, del supuesto fundamental de que la reproducción teórica de la "totalidad de lo humano" (siempre determinada por la historia concreta) es sólo posible con el esfuerzo conjunto *de todas las ciencias sociales* sin rangos ni jerarquías de ningún tipo.

valor científico, no sólo de las consideraciones sobre la sociedad, la humanidad o el espíritu en general, incluidas las reflexiones acerca de ciertos principios ideales que se abren paso a través del progreso histórico, sino también y en igual medida, de la descripción, clasificación y tipologización empíricas —no menos abstractas— de las diferentes "esferas", "condiciones", "partes" o "estados" de la vida social. Las determinaciones universales —válidas para todas las épocas históricas— del proceso de producción social (del desarrollo de la sociedad) que ostenta el marxismo de orientación filosófica especulativa como la tapa del frasco del conocimiento sociológico, se revelan, para Marx, como simples "abreviaturas" que permiten evitar las repeticiones y, a lo sumo, ordenar el material empírico, pero, en ningún caso, como principios explicativos de las formas históricas concretas de organización de los nexos sociales.[11] A su vez, el ordenamiento más concienzudo y exhaustivo de este material empírico en los marcos de una forma dada de sociedad, así como el descubrimiento de un número determinado de regularidades y nexos entre los hechos, constituye apenas la antesala de la teoría científica de la historia humana concreta.

Si la sociedad, concebida como totalidad, encierra en sí el fundamento que permite deducir y explicar, en su mediación múltiple, todas sus modalidades de existencia, el espíritu constituye apenas una *función social orgánica*, cuyo fundamento y principio de existencia se encuentra en su "ser otro", el laberinto de las relaciones materiales, y, por consiguiente, resulta absolutamente incapaz de *autoponerse* (según la expresión hegeliana retomada por Marx), actividad que constituye la *differentia specifica* de los organismos.

No cabe duda de que la producción espiritual constituye un sistema de momentos interactuantes en autodesarrollo (valga el lugar común de que el desarrollo es siempre autodesarrollo). Sin embargo, en modo alguno es admisible la identificación formal del autodesarrollo de la totalidad social con el autodesarrollo de su función ideatoria y, sobre esta base, el traslado de las determinaciones abstractas del autodesarrollo a esta función "tomando en cuenta su contenido específico". En tal caso, el espíritu no sólo perdería su *status* de *momento*, es decir, de realidad insuficiente "en sí y por sí", sino también abriría sus puertas a todo tipo de contenidos "no sociales", divinos o cósmicos, en esencia místicos. El reconocimiento científico de que el espíritu se autodesarrolla lleva necesariamente implícito el correctivo de que esta actividad no es su obra exclusiva —no la realiza por sí mismo—, sino la obra conjunta de todos los órganos del organismo social. El "mundo de los *eidos*" (el "espíritu absoluto", el sistema estructurado de formas ideales objetivas) se revela ante la concepción materialista de la historia como una *totalidad cuasiorgánica*, desprovista de un contenido propio diferente del contenido de la actividad material humana y, por consiguiente, de una existencia paralela a esta última que sea posible conceptualizar por separado, haciendo referencia a la "realidad objetiva" como a algo externo, como simple "contexto".

---

[11] Ver: Carlos Marx, *Contribución a la crítica de la Economía Política,* Instituto del Libro, La Habana, 1970, p. 24.

Ante la investigación materialista, escribieron Carlos Marx y Federico Engels,

> la moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de producción de ideas que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tiene su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material, y su trato material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento.[12]

Ahora bien, por cuanto la vida social en su totalidad, y cada uno de sus momentos aislados, constituye un proceso de *morfopoyesis*, el objeto de la investigación histórica se presenta necesariamente como una *forma*. No sencillamente como una estructura, sino como una *forma de contenido* estructurada y en desarrollo: como la integridad (totalidad) de todos los momentos del contenido, es decir, como una *formación*, o bien como un momento de esta totalidad que expresa su naturaleza, esto es, como una *forma puesta*.

La ponderada "relativa independencia" de toda configuración espiritual no es sino su determinación cualitativa como un momento de la formación social, como una forma que se ha diferenciado de la producción material y de las restantes formas de la producción espiritual, como un órgano en funciones del organismo social. Pero, *en igual medida*, el espíritu, en cada forma histórica dada, es una realidad "absolutamente dependiente", pues esta determinación cualitativa suya está condicionada por todas las formas del ser y el pensamiento de la formación social. Sólo mediante la categoría de *diferenciación* es posible expresar teóricamente el *status* real del espíritu: todas sus formas históricas son formas diferenciadas (y en proceso de diferenciación) de la producción material, o sea, formas a través de las cuales esta última, como diría Hegel, "se hace diferente a sí misma de sí misma", diversifica sus propias relaciones consigo misma. El espíritu, por consiguiente, se presenta como la forma ideal de realización del ser social, forma que no sólo es "puesta", sino "que pone", no sólo es fundamentada, sino que fundamenta, no sólo es efecto, sino también causa, no sólo es resultado, sino, asimismo, premisa de todas las formas sociales.

La ignorancia del primero de los momentos apuntados (el momento de la independencia o, con más exactitud, de lo absoluto) constituye la raíz gnoseológica más profunda de todas las vulgarizaciones de la concepción materialista de la historia que se han realizado en el espíritu del materialismo economicista; la ignorancia del segundo momento (el momento de la dependencia o relatividad) constituye la raíz de la concepción idealista de la historia, que admite la existencia de ciertos reinos espirituales cerrados en sí mismos o de "adelantos" y "retrasos" caprichosos, de movimientos "hacia

---

[12] Carlos Marx y Federico Engels. "Feuerbach. Oposición entre las concepciones materialistas e idealistas" (I capítulo de *La Ideología Alemana*), en Carlos Marx y Federico Engels, *Obras Escogidas en 3 tomos*, Editorial Progreso, Moscú, 1973, p. 21.

adelante" o "hacia atrás" con respecto al ser social de los hombres. Es menester subrayar que ambas concepciones se suponen mutuamente y no salen de los marcos del viejo filosofar especulativo.

En más de una ocasión, idealistas consumados, descubiertos o enmascarados, han intentado socavar los fundamentos de la concepción materialista de la historia —en su nombre o contra su nombre— apelando a "contraejemplos", esta panacea universal del modo metafísico de pensamiento. Así, por ejemplo, se ha considerado que el hecho de que la filosofía haya florecido en la Alemania económicamente atrasada de fines del siglo XVIII y principios del XIX, constituye un testimonio de que la producción de ideas es independiente del régimen económico (o "se adelanta" con respecto a él). Estos pensadores no toman siquiera en consideración cuán caro hubo de pagar Alemania — país que, según Engels, tras la Reforma fue borrado "por doscientos años del concierto de las naciones políticamente activas de Europa[13] por sus éxitos no sólo en la esfera de las categorías y los conceptos puros, sino también en las composiciones líricas, las bellas letras y la ciencia, cuando la burguesía alemana intentó suprimir las fronteras políticas del mundo con un ejército de millones de soldados ideológicamente manipulados. Quienes así razonan, en primer lugar, operan con las más pueriles representaciones acerca de cierto nexo causal mecánico entre la economía y la producción espiritual, y son incapaces de vislumbrar que la concepción materialista de la historia nada tiene de común con este género de medicamentos filosóficos; en segundo lugar, absolutizan los parámetros cuantitativos, imaginan que el *quid* del asunto consiste en que a "lo mayor", ha de corresponder "lo mayor", y a "lo menor", "lo menor", lo cual, a su vez, conlleva el prejuicio de que las formas de producción espiritual existen y se enriquecen según el esquema evolucionista "desde el mismo comienzo de la historia humana" y por los siglos de los siglos. Sin tomarse el trabajo de estudiar un período histórico dado, de investigar las condiciones concretas que exigen la fundamentación de un modo específico de organización social preponderantemente en una y no en otra forma de producción de ideas, imaginan realizar un acto honorífico cuando declaran con aire de respetabilidad que la regla de los "adelantos" y "retrasos" previamente postulada se reafirma con el ejemplo seleccionado. No hay, en este caso, la menor huella de demostración; la explicación de los acontecimientos se reduce al suspiro *c'est la vie*, tal es nuestra vida humana, con estas circunstancias caprichosas nos vemos obligados a tropezar. Confían, entretanto, en la ingenuidad del lector o escucha, que habrá de contentarse con la existencia de tal regularidad fatídica, en esencia irracional, que rige los asuntos humanos.

Tan orgánica es la fusión de cada forma histórica de conciencia (y de producción espiritual) con las restantes formas sociales de una formación dada que, con palabras de Marx, su disolución "es suficiente para matar una época entera".[14]

---

[13] Federico Engels. Del socialismo utópico al socialismo científico, en Carlos Marx y Federico Engels. Obras Escogidas en 3 tomos, t. 3, p. 109.

[14] Carlos Marx. *Fundamentos de la crítica de la Economía Política*. t. 2, Instituto del Libro, La Habana, 1975, p. 36

Considerada, por el contrario, como una realidad autosuficiente, cada forma de conciencia y de producción espiritual no puede ser sino una ficción huera e inmóvil, despojada del momento de la negación, del tránsito a otras formas de la producción social, que no se deduce de nada y de la cual nada puede deducirse de modo mínimamente coherente.

Por cuanto el pensamiento científico sólo puede adquirir *status* teórico en la medida en que logre hacerse inmanente a su objeto, es decir, logre identificarse internamente con el movimiento de su objeto como totalidad, la tarea, todo lo contrario, consiste en mostrar cómo las formas de la producción espiritual y sus productos se deducen los unos de los otros en el movimiento del fundamento universal que las genera *como momentos de un peldaño específico de la producción social*. Con otras palabras, la investigación teórica de una configuración espiritual determinada es su investigación como un órgano específico del organismo social, que resulta necesariamente de su modo de producción material. Más aún, sólo en el análisis de este fundamento surge la necesidad teórica de la categoría "forma". Pues la forma es, ante todo, una relación del fundamento: las formas sociales, incluidas las formas de producción espiritual, son relaciones de un modo histórico concreto de producción material. Y toda plática en torno a las formas del todo social al margen de esta relación, trátese de formas de producción de ideas, formas del valor o formas del lenguaje, no es otra cosa que especulación de la más pura cepa.

La determinación formacional no es simplemente un "elemento" que caracteriza la esencia de cada forma de producción espiritual, sino una determinación sustancial que la constituye enteramente. Pues, por definición, la formación y la forma que en ella funciona son dialécticamente idénticas, así como son idénticos el órgano y el organismo, el momento y la totalidad. Formas de producción espiritual y formas de conciencia que funcionan en diferentes formaciones sociales *son formas diferentes de producción espiritual y conciencia*. Simple tautología ésta sobre la que, por desgracia, es menester insistir en vista de la obstinación con que el entendimiento especulativo niega la identidad de las diversas formas de un mismo modo de producción espiritual e identifica configuraciones espirituales históricamente diferentes (pertenecientes a distintas épocas o formaciones sociales) sobre la base de que se designan con el mismo término —"religión", "arte", etc.— y entre ellas puede encontrarse un repertorio de rasgos comunes. En cambio, los términos "feudal" o "burgués" en conjunciones tales como "religión feudal" y "arte burgués" se consideran frecuentemente como adjetivos que designan meros "accidentes" históricos en la odisea temporal de la "religión en general" y el "arte en general", lo cual, a propósito, permite componer todo género de "Historias de la Religión" e "Historias del Arte", en las que las formas históricas concretas de religión y arte pierden toda determinación esencial (formacional) y se convierten en abstracciones chatas en "autoevolución", sólo externamente vinculadas al proceso empíricamente observable de la actividad vital de los hombres.[15]

[15] Es menester distinguir con precisión el proceso de *gestación histórica* del proceso de

V

La investigación científica *teórica* de la filosofía burguesa posclásica es el proceso de esclarecimiento de su determinación formacional, vale decir, su investigación como un órgano específico de la formación social capitalista, como una forma lógica e histórica de producción espiritual inserta orgánicamente en el modo de producción social burgués. Esta perspectiva, que se levanta sobre el estudio empírico y la tipologización de la multiplicidad de formas singulares del filosofar burgués posclásico, exige, en primer lugar, la elucidación de los atributos universales del proceso de producción espiritual inherente a las formaciones sociales antagónicas y, en particular, al modo de producción espiritual burgués, con respecto al cual esta forma de filosofía constituye una *modificación*. En segundo lugar, es necesario esclarecer la relación existente entre las formas clásica y posclásica de la filosofía burguesa, tanto desde el punto de vista lógico, es decir, de la *forma de teorizar* que en uno y otro caso se realiza a través de la diversidad poco menos que infinita de "estilos de pensamiento" en el proceso de creación (de producción, en sentido estrecho), como desde el punto de vista histórico, esto es, de la determinación social que le otorga un contenido específico. En tercer lugar, se requiere someter a crítica los fundamentos metodológicos de la *reflexión (autognosis) filosófica* con cuya ayuda los pensadores burgueses posclásicos suelen hechizar la apariencia de independencia de la filosofía con respecto a las condiciones formacionales de su producción y reproducción y mistificar sus funciones reales en el proceso de circulación social de las ideas. En cuarto lugar, constituye un imperativo restablecer teóricamente el proceso de metamorfosis histórica de la filosofía burguesa clásica que marca el *comienzo* de la filosofía burguesa posclásica y, por esta vía, la *forma transitoria* de producción espiritual que representa la ruptura de la continuidad en el desarrollo del filosofar burgués, el salto de la forma clásica a la forma de la "filosofía burguesa contemporánea". Por último, en quinto lugar, es preciso establecer, como resultado de su desarrollo histórico, el lugar y la función de la filosofía burguesa posclásica en el sistema de producción espiritual de la sociedad capitalista desarrollada, su relación con las restantes formas del modo de producción espiritual burgués y con el

---

metamorfosis integral de las formas de producción espiritual. Si, en el primer caso, la forma se produce como un contenido que diversifica, hace viable y canaliza un modo determinado de producción social y sus formas inherentes de división del trabajo, en el segundo caso el sistema de relaciones sociales que surge o se modifica encuentra en calidad de *premisa* una determinada configuración espiritual a la que ha de despojar progresivamente de su contenido y de sus nexos anteriores, incorporar al movimiento de su modo específico de producción social y conferirle un nuevo contenido. El lugar de la "forma-premisa" (la forma históricamente precedente) lo ocupa otra ("su otra") forma de contenido que, identificada con el nuevo sistema de relaciones sociales, constituye ahora el resultado de su funcionamiento: se trata de una *forma metamorfoseada* de producción espiritual. En este sentido, cada modo concreto de producción de ideas filosóficas metamorfoseado en el seno de una formación social o época histórica dada -y cada modo de producción de ideas artísticas, religiosas, jurídicas, científicas, mitológicas-, constituye una forma de contenido inherente exclusivamente a esta formación o época.

fundamento universal de este modo de producción: el proceso de compraventa y explotación de la fuerza de trabajo.

EL MODO DE PRODUCCIÓN ESPIRITUAL ANTAGÓNICO

Por cuanto no tratamos en este ensayo del "problema" de la disposición geométrica de una u otra forma de conciencia en los dibujos escolares abstractos que representan la sociedad como una gigantesca superestructura formalizada que se levanta sobre una base económica, sino del problema práctico verdadero del proceso concreto (real) de la producción espiritual en las formaciones antagónicas de la historia humana, apartaremos de modo categórico toda noción acerca de la "cercanía" o "lejanía" de estas formas con relación a dicha base económica, así como la idea de una singular pirámide de tipos que va ganando altura y se extravía en las nubes vagas de la fantasía, hasta configurar cierto supramundo de *eidos* o de un espíritu absoluto con vida propia. Más de una vez los clásicos del marxismo leninismo ironizaron con respecto a estas representaciones y obligaron a las formas ideológicas que hacen piruetas en las alturas a descender desde su trono etéreo hacia las relaciones concretas de la existencia humana, considerándolas como momentos orgánicos de un modo histórico de producción social antagónica, vale decir, como formas de expresión y consolidación de determinadas relaciones de dominación y subordinación entre los hombres, inherentes a la historia que se despliega bajo el signo de la división del trabajo y la propiedad privada sobre los medios de producción.

Al desintegrarse la formación primaria (gentilicia primitiva) de la sociedad humana, la división en clases explotadoras y clases explotadas se convierte en la característica esencial del desarrollo social, y todas las relaciones humanas —bien que en las formas más diversas y, con frecuencia, disfrazadas e irracionales— devienen expresiones peculiares y modalidades de las relaciones clasistas de dominación y subordinación en la esfera de la producción material. No constituye una excepción, en este sentido, ninguna de las formas históricas concretas de producción espiritual, cuya predestinación y razón de ser consiste precisamente en contribuir a la cristalización y reafirmación de una forma dada de sociedad antagónica o, con más exactitud, servirle de medio de realización.

El modo de producción espiritual inherente a una formación social antagónica sólo puede ser comprendido si se esclarecen las condiciones en cuyos marcos su forma específica de producción material genera, reproduce y modifica ininterrumpidamente las configuraciones ideológicas que le son necesarias, llamadas a consolidar las relaciones de poder. No se trata, por consiguiente, de un todo difuso, de una especie de nebulosa ideal, ni de un agregado mecánico de partes o factores casualmente vinculados entre sí, sino de un modo de producción espiritual integral, de una totalidad histórica concreta unificada por una forma inicial determinada que constituye su centro dominante, subordina a su movimiento todas las restantes formas y las convierte en sus propios órganos, en sus propios "apéndices" (Engels). Es, con palabras de Marx, una

iluminación universal en donde se bañan todos los colores, y a los que modifica en su particularidad. Es un éter especial, que determina el peso específico de todas las cosas a las cuales ha puesto de relieve.[16] Las diversas figuras de la actividad espiritual no se encuentran simplemente yuxtapuestas, no son monedas de un mismo valor, sino aparecen organizadas jerárquicamente, están determinadas por la forma que del modo más pleno expresa un sistema dado de producción material y constituye su vehículo más adecuado de realización.

El resultado material e ideal más importante y, una vez consolidado, el principio formador y transformador del contenido social, la premisa atributiva que confiere su especificidad al proceso antagónico de producción material, su expresión concentrada y el garante de la reproducción permanente de las relaciones clasistas que constituyen su esencia, es la política, entendida como el ensamblaje de las relaciones sociales de dominación y subordinación refrendadas por la fuerza coercitiva del Estado.

Con el surgimiento de la sociedad de clases, el "hombre que produce instrumentos de trabajo" se convierte en un ser político, en un ser esencialmente determinado por la vida de la *polis* (la vida estatal), en un hombre social sólo por cuanto es "partícipe", constituye una premisa y un resultado del proceso de producción y reproducción de las relaciones de la polis: las relaciones de subyugación social. Justamente el Estado, la gran fuerza cohesiva de la sociedad civilizada, encarna en su figura la primera potencia ideológica sobre el hombre, y la política, la más potente de las fuerzas económicas, se revela como el factor inmediato (y la mediación de los restantes factores) de la consolidación y renovación del proceso antagónico de producción que transforma constantemente a diferentes grupos de hombres en momentos unilaterales de una relación económica íntegra. La producción de ideas políticas, es decir, el proceso de producción, distribución, cambio y consumo práctico de los móviles ideales de la actividad política y la institucionalización de la violencia de una clase sobre otra, se erige como la forma dominante absoluta de la producción espiritual en las formaciones sociales antagónicas.

Insistamos en que la política no es simplemente un elemento ni, mucho menos, el primer peldaño en la escalera imaginaria de los "tipos de conciencia", sino la forma universal de realización de las relaciones humanas y, por consiguiente, de la producción y el consumo de las ideas, en las condiciones de la división clasista de la sociedad, la forma que determina y fundamenta, en su calidad de fundamentada, la diversidad de configuraciones ideales como sus propias modalidades de existencia, que surgen y se desarrollan como momentos de su ser dialécticamente idénticos a ella, es decir, como sus propios momentos diferenciados.

Desde este punto de vista, a la investigación dialéctica del modo de producción espiritual inherente a las formaciones sociales antagónicas, por muy vaporosas y heteróclitas que parezcan muchas de sus formas específicas (el "arte abstracto"

[16] Carlos Marx. *Contribución a la crítica de la Economía Política*, ed. cit., p. 266.

o la metafísica de la evolución sideral), se ofrece un proceso integral de elaboración y realización de ideas y representaciones clasistas en torno a las relaciones de dominación y subordinación. Con otras palabras, este modo de producción es político por su esencia, constituye una forma de fundamentación de las relaciones de explotación en el ser social de los hombres.

Cualesquiera sean las formas que adopten las contradicciones de clase, escribieron Carlos Marx y Federico Engels,

> "...la explotación de una parte de la sociedad por otra es un hecho común a todos los siglos anteriores. Por consiguiente, no tiene nada de asombroso que la conciencia social de todos los siglos, a despecho de toda variedad y toda diversidad, se haya movido siempre dentro de ciertas formas comunes, dentro de unas formas —formas de conciencia—, que no desaparecerán completamente más que con la desaparición definitiva de los antagonismos de clase."[17]

Tal es la tesis que descansa en la base de la investigación materialista del modo antagónico de producción espiritual. Las formas de conciencia y de producción espiritual que funcionan en la formación social antagónica adquieren una apariencia de independencia con respecto a la política (o sea, una apariencia de universalidad humana abstracta o de carácter divino, ajenos en esencia a los conflictos sociales por el poder) sólo en virtud de que en ellas, como realidades ya formadas, no se contiene de modo inmediato el proceso antagónico de su producción y reproducción. Para el teórico que no va más allá de la constatación de este momento aislado del proceso, tales formas de conciencia se presentan como figuras irracionales, con las cuales no sabe qué hacer además de describir su exterioridad, clasificarlas de modo piramidal, desmembrarlas en partes, tipos y componentes, encontrar semejanzas y diferencias e indicar extrínsecamente un peculiar "objeto de reflejo".

Por supuesto, nada tenemos que oponer a tautologías tan ramplonas como: "la moral refleja las relaciones morales" o "la conciencia jurídica refleja las relaciones jurídicas"; sólo apuntaremos que estas relaciones morales, jurídicas y cualesquiera otras de la formación antagónica, no son sino relaciones de dominación y subordinación y, por consiguiente, la producción espiritual inherente a esta formación se revela como un proceso de sucesivas metamorfosis de la forma del fundamentación espiritual del antagonismo entre los hombres o, lo que es lo mismo, como un proceso mediante el cual el modo antagónico de producción material engendra constantemente formas ideológicas que expresan y complementan la conciencia política, la transforman, se le contraponen, se enfrentan entre sí, se las arreglan para adquirir una relativa autonomía y, a la vez, son determinadas y unificadas por ella.

---

[17] Carlos Marx y Federico Engels. "Manifiesto del Partido Comunista", en *Obras Escogidas en 3 tomos*, Editorial Progreso, Moscú, 1973, t. 1 p. 128.

> "...Es mucho más fácil encontrar mediante el análisis el núcleo terreno (este núcleo terreno es justamente el llamado "objeto de reflejo", aprehendido de modo externo —el autor) de las imágenes nebulosas de la religión que proceder al revés, partiendo de las condiciones de la vida real de cada época para remontarse a sus formas divinizadas. Este último método es el único que puede considerarse como método materialista, y por tanto científico".[18]

Importa subrayar que la analogía, la constatación de rasgos comunes abstractos y de diferencias entre formas constituidas de la actividad espiritual sólo tiene para el pensamiento científico una función auxiliar, cuyo valor reside exclusivamente en que permite adelantar una noción general acerca de las formas estudiadas, noción que habrá de concretarse ulteriormente en la investigación del proceso histórico material que las genera. Asimismo, la investigación científica de la producción espiritual no puede detenerse en modo alguno en la constatación de determinados "estados" suyos en unos u otros períodos históricos, sino que está obligada a descubrir el proceso mediante el cual la producción espiritual adquiere una u otra forma fundamental de expresión, vale decir, mediante el cual determinadas relaciones de dominación y subordinación (relaciones políticas) se revelan preferentemente en una u otra forma histórica concreta.

Tras la apariencia (precisamente esta apariencia se fija con el término "estado") de dominio del pensamiento mítico en la Antigüedad es necesario esclarecer cuáles son los intereses que se expresan eminentemente a través del mito, qué relaciones echan raíces y se "eternizan" apelando al Olimpo esclavista en la época del surgimiento del modo antagónico de producción. Una vez realizada esta labor, y sólo entonces, es posible comprender el predominio espiritual existente como una manifestación (como un fenómeno en sentido propio) de una esencia social más profunda, como un modus de una sustancia única en autodesarrollo: la producción social.

En efecto, al surgir la sociedad de clases, el pensamiento mítico propio del régimen primitivo se ve desplazado por una nueva forma de expresión y consolidación de la actividad humana: la dirección de la polis, la subordinación violenta de la voluntad de una clase a la voluntad de otra clase sólo podía tener lugar a través de la lucha por esta dirección, a través de la política, en cuyos marcos se realizan ahora todos los fines y tareas sociales y encuentran su determinación más profunda las restantes formas de la actividad espiritual que funcionan en la sociedad. Sin embargo, el pensamiento mítico, su lógica situacional, el soberbio antropomorfismo que encarna y prefigura la humanización del "cosmos", la transformabilidad mutua universal de las cosas y la exuberancia de usos, costumbres, ritos, autoridades, héroes, dioses y demonios fundidos en su crisol, no podían ser borrados tranquilamente de la faz de la tierra. Aparte de las figuras espirituales que afianzaban el colectivismo del trabajo, no existía otra "materia ideal" para recibir la forma activa de los nuevos

[18] Carlos Marx. *El Capital*, Instituto Cubano del Libro, La Habana, 1973, p. 325.

nexos sociales y determinar orgánicamente, con toda la fuerza de la tradición, la configuración de las formas primarias del espíritu signado por el antagonismo. Es precisamente el mito la forma de conciencia que encuentran los ideólogos de la sociedad esclavista en gestación para acelerar y sancionar espiritualmente —al margen de toda premeditación o intencionalidad— la destrucción de la comunidad gentilicia y expresar su cosmovisión política. Pero se trata ahora de un mito al que las relaciones políticas en formación han ido negando su forma inicial pura, la forma de expresión inmediata y universal de la formación social primitiva. El pensamiento mítico prolonga su dominio en la sociedad esclavista, sigue siendo el "duplicado ideal" (Marx) por excelencia del ser social, pero se presenta ya como el resultado necesario del movimiento de un nuevo sistema de relaciones sociales —las relaciones de la polis, las relaciones políticas— que le confieren una nueva esencia y le asignan una nueva función básica: la función de consolidar las relaciones esclavistas de dominación y subordinación. Por consiguiente, allí donde la reflexión externa cree hallarse ante una misma forma de producción espiritual el estudio dialéctico materialista está obligado a esclarecer el dinamismo de la transfiguración, la determinación cualitativa específica de esta forma de producción espiritual transformada y, como tal, producida por el régimen esclavista. Y allí donde esta misma reflexión externa constata el dominio del mito en la esclavitud (en particular, en su forma estetizada) con ayuda del término "estado general del espíritu", la ciencia materialista de la historia esclarece la determinación esencial de este dominio, presenta el pensamiento mítico como una forma metamorfoseada de un modo de fundamentación del proceso antagónico de producción, único a pesar (y en virtud) de toda su diversidad contradictoria.

De modo análogo se presentan las cosas en relación con el espíritu del feudalismo. Si en el esclavismo el principio de dominación y subordinación se traslada al cosmos de la mitología, con respecto al cual la vida de la polis se considera una copia, en el feudalismo, en cambio, este principio se transporta a la corte real del Dios creador y de sus súbditos y criaturas. Tiene lugar aquí una inversión real de las relaciones entre la política y la religión que trae consigo la conversión de esta última en la forma dominante de la producción espiritual, en la forma que subordina a sí el proceso de producción y consumo, tanto de las ideas directamente políticas, como de las restantes ideas que circulan en la sociedad. La política, por así decirlo, se sumerge enteramente en el elemento religioso, adquiere en él una máscara sagrada, se cubre con una corona divina que canoniza la servidumbre, el ser feudal de los hombres. La iglesia cristiana se convierte en la fuerza política fundamental del feudalismo. La función de autofundamentación ideológica del modo de producción feudal se realiza ahora, ante todo, a través de la religión, que incluye en sí el mito en calidad de momento superado (negado dialécticamente). La Edad Media, escribió Engels, "no conocía más formas ideológicas que la de la religión y la teología".[19] Justamente el cristianismo fue el producto ideológico revolucionario de la

[19] Federico Engels. "Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana", en Carlos Marx y Federico Engels, *Obras Escogidas en 3 tomos*, Editorial Progreso, Moscú, 1974, t. 3, p. 374.

desintegración del régimen esclavista que en la forma más plena contribuyó a la formación de las nuevas (feudales) relaciones antagónicas de producción en Europa Occidental.

El principal órgano de la ideología cristiana fue la iglesia católica romana que, en el período de madurez de la sociedad feudal se había convertido ya, según palabras de Federico Engels, en "el mayor de todos los señores feudales" en "el gran centro internacional del feudalismo". El carácter revolucionario del cristianismo cedió su lugar al conservadurismo del papado, cuya tarea más apremiante consistió precisamente en rodear el régimen feudal "del halo de la consagración divina".[20] En estos menesteres, la ideología cristiana o, con más exactitud, el modo feudal de producción material que la instituye y la reproduce, transformó paulatinamente en sus funciones orgánicas todas las formas de producción espiritual —el arte, la política, la jurisprudencia, la filosofía, etc.— heredadas de la sociedad esclavista.

> La Edad Media anexionó a la teología, convirtió en apéndices suyos todas las demás formas ideológicas: la filosofía, la política, la jurisprudencia. Con ello, obligaba a todo movimiento social y político a revestir una forma teológica; a los espíritus de las masas, cebados exclusivamente con religión, no había más remedio que presentarles sus propios intereses con ropaje religioso, si se quería levantar una gran tormenta.[21]

En lo que a la filosofía respecta, por ejemplo, su dependencia de la religión puede ser constatada incluso por el análisis empírico más superficial, por el simple estudio de las obras de los filósofos medievales. Desde su incubación en las apologías de los padres iniciadores (Cuadrato, Arístides, Justino, Taciano, Tertuliano) hasta la obra concluyente de Duns Escoto, Guillermo de Okcam y los místicos alemanes (Dietrich, Eckhart), la filosofía medieval se pone descubiertamente al servicio de la teología de la revelación y encuentra en ella su medida histórica. El primer atributo de la filosofía medieval es su carácter teológico; su punto inicial y final es el principio de la revelación y del monoteísmo cristiano; su tarea es la de descifrar, esclarecer, explicar las Sagradas Escrituras, La Biblia y los escritos de los padres de la Iglesia. Pero, en general, toda la ideología y la producción espiritual feudal es exegética por su esencia, su fin lo constituyen la fe y la autoridad religiosa. Es por esto que en ella, cualquiera sea la forma en que se presente, difícilmente pueda establecerse una delimitación precisa entre la religión y la teología, por un lado, y el arte, la moral, el derecho o la mitología, por otro. Un enfoque íntegro de la cultura intelectual feudal, como una estructura monolítica en desarrollo, constituye la primera exigencia metodológica de la investigación teórica de todas las formas del modo feudal de producción espiritual.

---

[20] Federico Engels. "Del socialismo utópico al socialismo científico", en: Carlos Marx y Federico Engels. *Obras Escogidas en 3 tomos*, Editorial Progreso, Moscú, 1974, t. 3, p. 107-108.
[21] Federico Engels. "Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana", *ed. cit.*, p. 392.

La dificultad radica en comprender esta estructura monolítica, en explicar las causas históricas de que la concepción religiosa del mundo se haya convertido virtualmente en la única forma de ideología de la sociedad feudal. Del modo más general, a esta interrogante puede responderse de la siguiente forma: sólo por cuanto esta concepción del mundo, y sólo ella, como apunta Engels, resultó capaz de "unir a toda Europa Occidental feudalizada, pese a todas sus guerras intestinas, en una gran unidad política contrapuesta tanto al mundo cismático griego como al mundo mahometano".[22] A propósito, en este punto estriba precisamente la diferencia de principio entre la concepción marxista del modo feudal de producción espiritual y la concepción iluminista burguesa. Para los iluministas, el dominio de la conciencia religiosa en la Edad Media es la apoteosis del absurdo y la irracionalidad, a los que ellos contraponen el ideal de la razón y los derechos humanos en general. La crítica de la cultura espiritual medieval que realizan los iluministas se dirige exclusivamente contra la nebulosidad religiosa, contra el escolasticismo de las aseveraciones místicas y las enrevesadas demostraciones teológicas y filosóficas de la existencia de Dios o la concepción inmaculada, y sólo esporádicamente y de forma sumamente abstracta se refieren al proceso antagónico real de producción de estas representaciones. El ilustrador (Diderot con mayor agudeza que todos) ve en el mito de la exposición de Jesús a las tentaciones del diablo una fábula digna de Las mil y una noche y en el dogma del castigo eterno, el fruto de la ignorancia o el estado de ánimo tenebroso de algún traductor; se las ingenia para demostrar que un buen padre cristiano debería matar a su hijo en el momento de su nacimiento, con el fin de librarlo de los pecados que sin falta enviarán su alma a las calderas eternas; cree ingenuamente que basta con liberar a un religioso del miedo al infierno para acabar con su fe. En fin, la religión le parece un invento de misántropo y no va más allá de acusar a Dios de prestidigitador, de padre caprichoso, de impotente en su omnipotencia y de malo en su bondad. Para el investigador marxista, en cambio, el predominio de la religión feudal con todo su imperio sobre la actividad es, ante todo, un resultado y una premisa del desarrollo de determinados conflictos político-clasistas en el proceso de producción social feudal, y el predominio en el capitalismo de otras formas de conciencia no le parece ni más ni menos absurdo e irracional. Pues su designio no es el de asombrarse y alarmarse ante el concierto o el desconcierto de las formaciones sociales precedentes, sino el de comprenderlas científicamente.

Tras el dominio de la concepción del mundo teológico-religiosa en la Edad Media se descubre nuevamente la forma adecuada, al orden feudal, de expresión de las relaciones antagónicas en el ser social de los hombres. La religión actúa como la forma ideológica necesaria y universal a través de la cual la vida de la polis (la vida estatal) inherente a la antigüedad niega sus propios límites, se amplía, adquiere una nueva cualidad, la cualidad feudal. Al desintegrarse la formación social esclavista, la religión se convierte en la forma histórica en cuyo seno se instituyen las relaciones antagónicas propias de la estadidad feudal que trasciende las fronteras de las ciudades relativamente aisladas.

---

[22] Federico Engels. "*Del socialismo utópico al socialismo científico*", *ed. cit.*, p. 108.

Sin embargo, en su forma feudal, la religión no podía en modo alguno servir de disfraz ideológico para las exigencias económicas del estamento medio que se alzaba al declinar la Edad Media: en tanto expresión ideológica adecuada y legitimadora de la sociedad feudal, la religión actuaba como una gran fuerza conservadora suya. El desarrollo de la conciencia y la autoconciencia político-clasista de este estamento medio entró necesariamente en contradicción con la ideología feudal. Junto con las relaciones medievales de avasallamiento universal, la religión en su forma feudal estaba condenada a muerte.

Las tres grandes rebeliones políticas de la burguesía contra la aristocracia señorial se vieron acompañadas por las correspondientes transformaciones en la ideología dominante, en particular, en la interrelación entre las dos armas políticas fundamentales que contendían en el período de tránsito del feudalismo al capitalismo: la concepción político-religiosa del mundo y la política de la burguesía naciente, aún en busca de las formas más acordes a su naturaleza y de instituciones capaces de enraizarla en el sistema de las relaciones sociales.

La primera rebelión ocurrió en Alemania y estuvo vinculada al talento político y religioso de Lutero y a las medias tintas de la burguesía urbana. Las insurrecciones fueron abortadas, pero el espíritu del cristianismo sufrió heridas que nunca habrían de cicatrizar del todo. El protestantismo de signo luterano se fusionó plenamente con la forma política en cuyo recuadro germinaban aún tímidamente las relaciones capitalistas de producción: la monarquía absoluta.[23] En Alemania, la cruzada definitiva contra la religión, en la forma que opugnaba los intereses de la burguesía, tuvo lugar mucho tiempo después, en pleno siglo XIX.

La segunda gran rebelión política se desató en Inglaterra. En el calvinismo, la parte más intrépida de la burguesía inglesa encuentra "una teoría de lucha acabada" (Engels). La burguesía esgrime contra el feudalismo la misma arma que éste había forjado, pero para ello fue necesario su transformación integral, su adaptación y subordinación a los intereses políticos en formación de esta clase. La nueva forma de religión estaba llamada a justificar la acumulación originaria del capital, la gestación del modo de producción capitalista. Precisamente el calvinismo respondía del modo más pleno a estas exigencias y, por esta razón, devino expresión ideológica adecuada de los intereses político-clasistas de la burguesía inglesa y neerlandesa, más desarrollada y afianzada económicamente que la burguesía alemana.

Sin embargo, en la época de la Gran Revolución Francesa, tercera rebelión política burguesa de importancia histórica universal, que señaló la bancarrota definitiva de la sociedad feudal en Europa Occidental, ninguna de las formas de religión podía ya servir de máscara ideológica para el entusiasmo victorioso de la burguesía radical en su lucha contra la aristocracia feudal y el clero. Para alzar a las masas contra el feudalismo, la burguesía debía liberarlas de la dictadura de

[23] Ver de Federico Engels *La guerra de los campesinos en Alemania*, Editora Revolucionaria, La Habana, 1966, cap. II; y "Del socialismo utópico al socialismo científico", *ed. cit.*, pp.108-109.

su poder ideológico fundamental, presentar a los eclesiásticos como enemigos de la razón y la libertad, como guardianes de la ignorancia y la esclavitud, contraponer a las tinieblas de la vida religiosa la luz de la vida racional, a la debilidad y la ceguera de la fe, la potencia infinita del conocimiento de la naturaleza y el hombre. Es remarcable, en este sentido, que en la reflexión de los ideólogos burgueses que desmantelaron teóricamente la teología y la religión, el tránsito a los tiempos modernos en la esfera de la conciencia se presenta como tránsito de la coerción y la fe religiosa al conocimiento racional y los "derechos inseparables" del "hombre libre" y en modo alguno a la política burguesa, en toda su impudicia e hipocresía descarnadas. En estas ideas —propugnadas en severos tratados y vitoreadas con gangarrias, trompas y panderetas en las plazas públicas— del reino de los derechos humanos en general y de una razón omnipotente capaz de resolver todos los problemas sociales, encontró una máscara filosóficamente ennoblecida el proyecto burgués de asentar todas las relaciones humanas sobre la base de la libre compraventa de la fuerza de trabajo. El cristianismo, sin embargo,

> "...ya no podía servir de ropaje ideológico para envolver las aspiraciones de una clase progresiva cualquiera; se fue convirtiendo, cada vez más, en patrimonio privativo de las clases dominantes, quienes lo emplean como nuevo instrumento para tener a raya las clases inferiores." [24]

La Gran Revolución Francesa, la primera rebelión política burguesa que adoptó una forma abiertamente irreligiosa y apeló exclusivamente a ideas políticas y jurídicas, dio al traste definitivamente con el régimen feudal y cavó la tumba de su única forma de ideología: la religión y la teología en sus formas feudales. Para el cristianismo había llegado la última hora de su estancia en la cúspide del Olimpo ideológico. Su lugar habría de ocuparlo una nueva forma, madura en aquel entonces, a través de la cual la burguesía tomó y toma conciencia preeminentemente de sus intereses clasistas vitales: la conciencia jurídica burguesa.

> "...La bandera de la religión se agitó por última vez en Inglaterra en el siglo XVII, y apenas cincuenta años más tarde apareció abiertamente en Francia la nueva concepción del mundo, que se convertiría en la concepción clásica de la burguesía: la concepción jurística del mundo..."[25]

Pero, ¿qué cosmovisión es ésta que resultó capaz de convertirse en punta de lanza de la ideología burguesa en su lucha contra la aristocracia feudal y, más tarde, contra el proletariado revolucionario? A esta interrogante Engels responde de la siguiente forma:

> "...Fue la secularización de la concepción teológica. El derecho humano ocupó el lugar del dogma, del derecho divino; el Estado ocupó el lugar de la

---

[24] Federico Engels. "Ludwig y el fin de la filosofía clásica alemana", *ed. cit.*, pp. 393-394. Ver también Federico Engels. "Del socialismo utópico al socialismo científico", *ed. cit.*, p. 112.

[25] Federico Engels. "Socialismo de juristas", en Carlos Marx y Federico Engels. *Sobre la religión*, Editora Política, La Habana, 1963, p. 232.

> Iglesia. Las condiciones económicas y sociales, que anteriormente se pensaba que habían sido creadas por la iglesia y el dogma, ya que habían sido aprobadas por la iglesia, fueron consideradas entonces como basadas en el derecho y creadas por el Estado.[26]

Se trata, por consiguiente, de un simple cambio de gafas y grilletes cosmovisivos. Tales gafas y tales grilletes fueron para la aristocracia la religión y la teología en su forma feudal; para la burguesía, la conciencia y la teoría jurídica burguesa, emanación necesaria del derecho burgués, ese gran igualador de los hombres económica y espiritualmente desiguales ante la Ley impuesta según los designios de la producción de la plusvalía.

La formación de la conciencia política burguesa se presenta, de esta manera, no como el resultado de un desarrollo histórico llano y sin obstáculos, sino como el resultado de encarnizadas luchas de clases, como el producto de la desintegración y la superación del modo feudal de producción de ideas y, en particular, de la religión en su forma medieval, la cual, de figura dominante de la producción espiritual feudal, se transforma (sufre una metamorfosis integral) en un momento subordinado de la conciencia político-jurídica burguesa. Según la excelente expresión de Marx, la burguesía políticamente dominante convirtió al cura en "ungido perro rastreador de la policía terrenal".[27]

La Gran Revolución Francesa no sólo trajo consigo el fin de la conciencia religiosa sino también, y con igual vehemencia, su resurrección sobre un nuevo terreno y con nuevas funciones: como un medio poderoso de la lucha de clases de la burguesía contra el recién estrenado y más temible de sus enemigos, el proletariado industrial que, hacia mediados y fines del siglo XVIII, constituía una fuerza política en formación. La burguesía inglesa fue la pionera en el cumplimiento de este designio poco menos que providencial. Por la experiencia de la llamada "época del terror" de la Revolución Francesa, y por su propia experiencia en la etapa del movimiento cartista, los piadosos burgueses británicos "habían tenido ocasión de aprender de lo que era capaz el pueblo, ese *puer robustus sed malitiotus*... Ahora más que nunca era importante tener al pueblo a raya mediante recursos morales; y el recurso moral primero y más importante con que se podía influenciar a las masas seguía siendo la religión". Cuando la lucha de clases del proletariado y la burguesía pasó a primer plano en todos los países industrializados de Europa, la burguesía ya no podía arreglárselas sin un instrumento político tan vigoroso como el que había llegado a ser la religión en sus manos. "¡Hay que conservar la religión para el pueblo!" (...) Era el último recurso para salvar a la sociedad de su ruina total. Para desgracia suya, no se dieron cuenta de esto hasta que habían hecho todo lo humanamente posible para derrumbar para siempre la religión.[28] Para el pueblo habrían de ser conservados también el derecho, la moral, el mito y un ramillete

---

[26] *Ibídem*.

[27] Carlos Marx. "El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte", en Carlos Marx y Federico Engels, *Obras Escogidas en 3 tomos*, *ed. cit.*, t. 1, p. 494.

[28] Ver Federico Engels. "Del socialismo utópico al socialismo científico", *ed. cit*. pp. 113-118.

de formas degradadas de arte y filosofía, todos ellos en sus modalidades burguesas, es decir, como formas metamorfoseadas de conciencia puestas al servicio de los intereses político-clasistas de la burguesía.

La formación plena de la conciencia político-jurídica burguesa y, a la par, la metamorfosis integral de las formas de la producción espiritual feudal que aún son necesarias al capital industrial para su consolidación y desarrollo, y su imbricación con las nuevas condiciones capitalistas de producción, tiene lugar al aparecer el proletariado en el horizonte de la lucha política como una clase independiente. En la situación de máxima agudización y simplificación de las contradicciones de clase que lleva aparejada la gran industria capitalista desde el segundo tercio del siglo XIX, la política, como forma universal ("concentrada") de expresión de estos intereses en lucha, se presenta directamente como la configuración dominante de todo el modo de producción espiritual, de todo el sistema de producción, distribución, cambio y consumo social de las ideas, y su órgano principal, el Estado, se hace, según expresión de Marx, "ubicuo y omnisciente". Hacia mediados del siglo pasado, el órgano más importante de la política burguesa en Francia, el Estado burgués, "tiene atada, fiscalizada, regulada, vigilada y tutelada a la sociedad civil, desde sus manifestaciones más amplias de vida hasta sus vibraciones más insignificantes, desde sus modalidades más generales de existencia hasta la existencia privada de los individuos."[29]

Apenas unos lustros después, el Estado en los países más industrializados de Europa ya se había fundido con las potencias productivas del capital en una sola maquinaria monopolista, guerrerista e imperialista centralizada. El Estado capitalista se apropia un número cada vez mayor de funciones sociales, incluidas las ideológicas, hasta convertirse, en la fase monopolista de su desarrollo, en el dirigente plenipotenciario del proceso de producción espiritual en todas sus fases.

Es de suma importancia, sin embargo, insistir en la existencia de tres configuraciones sociales de diversa cualidad, pertenecientes a tres períodos históricos diferentes, que suelen confundirse bajo el mismo rótulo de "política burguesa": 1) la política que se transforma en política específicamente burguesa y que existe sólo formalmente (en sí) como modo de actividad y conciencia del "tercer estado", inmersa aún en el elemento religioso, es decir, como premisa histórica de la política burguesa en sentido propio, en la época de maduración de las condiciones para la quiebra de la formación social feudal; 2) la política que se realiza en el proceso de producción material y espiritual burguesa, puesta realmente por el modo capitalista de producción como el contrario directo de la concepción religiosa feudal del mundo en la época de las grandes revoluciones burguesas y de la asimilación por parte de la formación social capitalista en gestación de sus propias premisas; y, 3) la política que constituye una expresión integral de los intereses de la burguesía en el período de madurez del capital industrial, hasta el estadio imperialista de su desarrollo, que supone, en calidad

[29] Carlos Marx. *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, *ed. cit.*, p. 443.

de antípoda necesario, la política del proletariado consciente. Si en el primer caso nos encontramos solamente ante una premisa y, en el segundo, ante un producto del hundimiento del modo feudal de producción espiritual, en el tercer caso, por el contrario, nos encontramos ante una forma de producción espiritual que se desarrolla sobre la base más adecuada a su naturaleza, la gran producción industrial capitalista, o con más precisión, con una forma engendrada por este modo de producción como su vehículo idóneo de autofundamentación espiritual y, al mismo tiempo, como el centro dominante de su autorreproducción en la esfera de los móviles ideales de la actividad, como la expresión ideológica pura del antagonismo ya maduro entre las clases fundamentales de la sociedad capitalista: la burguesía y el proletariado. Este es el período del pleno dominio político de la burguesía.

> "...Mientras la dominación de la clase burguesa no se hubiese organizado íntegramente —escribe Marx—, no hubiese adquirido su verdadera expresión política, no podía destacarse también de un modo puro el antagonismo de las otras clases, ni podía, allí donde se destacaba, tomar el giro que convierte toda lucha contra el poder del Estado en una lucha contra el capital."[30]

Una vez que la política burguesa ha creado un órgano adecuado en la figura del Estado burgués y de las instituciones jurídicas burguesas, el antagonismo entre la producción socializada y la apropiación capitalista (el antagonismo entre el proletariado y la burguesía) encuentra su expresión integral en la lucha política directa. Tras las consignas morales, religiosas, filosóficas y, ante todo, jurídicas, el proletariado consciente reconoce ahora su auténtica naturaleza política. Si, según palabras de Engels, la igualdad ante la ley se convirtió en el principal grito de combate de la burguesía", la clase obrera "no puede encontrar en la ilusión jurística de la burguesía una expresión exhaustiva de sus condiciones de vida. Sólo puede conocer esas condiciones de vida, plenamente y por sí misma, si contempla las cosas en su realidad, sin vidrios jurísticamente coloreados." [31]

Las cosas en su realidad se presentan así: "la ilusión jurística" de la burguesía no es otra cosa que el canto de sirena y el medio fundamental de expresión y enmascaramiento de la dominación política de esta clase, con cuya ayuda imprescindible se realiza la explotación del trabajo asalariado.

En resumen, en el curso de su surgimiento y desarrollo, el modo capitalista de producción subordina a los intereses políticos de la burguesía todas las formas de producción espiritual heredadas del feudalismo, las convierte, de premisas independientes en relación con su propio funcionamiento, en premisas que constituyen el resultado de su movimiento y reproducción. Es evidente, desde este punto de vista, que la formación y el desarrollo de la forma burguesa de producción espiritual sólo puede ser comprendida científicamente si se investiga

---

[30] *Ibídem*, p. 446.

[31] Federico Engels. "Socialismo de juristas", ed. cit.; y Carlos Marx y Federico Engels. *Sobre la religión*, *ed. cit.*, p. 234.

el proceso que conduce a la transformación de la política burguesa en la forma dominante de la conciencia social, a través de la cual el capital dicta las condiciones de existencia, tanto a la religión que, en su génesis, la había subordinado, como a las restantes formas de idealidad heredadas del feudalismo, y las dirige, en una doble transfiguración, primero contra la ideología feudal y, luego , contra la concepción comunista del mundo. Es evidente también que la determinación esencial de cualquier forma de la producción espiritual burguesa contemporánea sólo puede esclarecerse si se le considera un momento orgánico del régimen capitalista que ya contiene en sí su propia negación, que está preñado por su propio contrario; es decir, si se toma como objeto de investigación la comunidad histórica mundial que se ha convenido en llamar, en toda la diversidad aún confusa de sus conflictos, progresos y regresos, cataclismos y fracasos políticos y económicos, "época de tránsito del capitalismo al socialismo". Ello permite comprender, asimismo, la diferencia de contenido de todas las formas de la producción espiritual burguesa contemporánea con respecto a las del llamado "período burgués clásico".

Ahora bien, la política burguesa no es un "sujeto que actúa automáticamente", cuyo autodesarrollo engendra supuestamente todo el sistema de la producción espiritual burguesa en forma de moral, arte, religión, o filosofía, sino que ella misma adquiere su determinación histórica concreta del proceso de producción material capitalista, que constituye el auténtico primer principio y la "sustancia-sujeto" de todo el andamiaje ideológico de la sociedad burguesa. La política burguesa no es tampoco lo universal abstracto inherente a todas y cada una de las formas de la producción espiritual burguesa, sino la expresión concentrada de su nexo real: el proceso de producción capitalista que, por su mediación, convierte (y reproduce) todas estas formas en momentos de una formación histórica de la producción social. Se trata de la forma de producción de ideas que del modo más adecuado e integral expresa el desarrollo de la formación social capitalista y, como tal, se presenta como el dictador universal de la producción espiritual.

Tal dictadura de la política burguesa con respecto a todas las manifestaciones de la vida espiritual es la realidad más cotidiana, multiforme y profusa de la sociedad capitalista y, al mismo tiempo, su condición más recóndita y velada, aún para la autoconciencia de muchos productores de lo ideal que no cejan en su empeño de alcanzar el Parnaso, el Punto Omega o el Topus Uranus, y se regodean en la ilusión de autonomía que trae aparejada la "libertad creadora". Tan férreo y perfectamente organizado es el imperio, que no resulta una exageración hablar de politización (adquisición de una cualidad política) del mito, el arte, la moral, la filosofía, la religión, el derecho e, incluso, la ciencia; potencia espiritual ésta última que ha devenido condición primaria del proceso de producción de la plusvalía y uno de los apéndices más efectivos del poder estatal. Se trata, por así decirlo, de la inquisición universal de este modo de producción espiritual, del imperativo omnímodo de la conciencia burguesa, del tribunal supremo que sanciona y fundamenta de forma integral los intereses económicos de los esclavistas del trabajo asalariado.

Si el régimen feudal se había rodeado de una aureola de bienaventuranza celestial, el régimen capitalista se rodea de la aureola de las no menos luminosas y tentadoras consignas de libertad, igualdad y fraternidad, jurídicas por su forma, si bien embellecidas con lentejuelas de moralidad, religión, arte, ciencia y, no en última instancia, filosofía. La tarea más importante sigue siendo la de hacer añicos los artificios ideológicos con cuya ayuda se configura este halo de universalidad humana y mostrar, tras su refulgencia cegadora, los intereses políticos de la burguesía.

DE CÓMO CARACTERIZA MARX LA FORMA VULGAR DE LA TEORÍA

Trátese del discurso político o del discurso estrictamente científico, de apuntes dispersos o de severas secuencias lógicas de la demostración acabada; sea en la forma respetuosa que le inspirara la reflexión clásica o en la figura de la ironía, la burla, el sarcasmo e, incluso, el desprecio y la ira provocados por la mediocridad vanilocuente y cómodamente asentada en la escalera de las dignidades, lo cierto es que la crítica —"el arma de la crítica" y "la crítica de las armas"— fue el elemento que forjó el espíritu de Marx, el fusor que moldeó su pensamiento científico y el *leitmotiv* de su actividad práctica y teórica. En su totalidad, el marxismo clásico constituye precisamente *la crítica científica de la forma antagónica de producción social* (de la sociedad antagónica) y, en particular, de la producción social burguesa. Todo resultado positivo de la teoría de Marx, lo mismo que todo imperativo orientado hacia la acción, fue una conclusión de la crítica de las relaciones sociales existentes, incluidas las relaciones ideológicas que las reflejan y producen, así como un punto de partida para su crítica práctica. La crítica, por consiguiente, no fue en su obra un apéndice o un requisito formal —como ocurre en la de sus epígonos vulgares—, ni un simple saldo de cuentas con su conciencia teórica anterior o con la de sus rivales, sino un momento orgánico de su modo de pensamiento y su concepción comunista del mundo; momento omnipresente que ató en un todo único la diversidad de intereses, conocimientos y tareas de cuya realización y solución se ocupó.

Pocos empeños pueden contribuir con tanta efectividad a conmover los cimientos de un pensamiento a su pesar educado a retazos como el estudio de la crítica de la economía política vulgar y, en general, del modo vulgar de teorización, desplegada por Marx a lo largo de toda su actividad creadora. Crítica que no se reduce en modo alguno a contrastar inconsistencias, debilidades y vicios con consistencias, enterezas y virtudes, sino que entraña, en primer término, una caracterización integral de esta forma de la teoría que, enseñoreada de la ciencia social burguesa, lo acompañó como un ave de rapiña durante toda su vida y después de su muerte se abalanzó groseramente a picotazos sobre su obra. Fue mucho más que una humorada su conocida negativa a llamarse a sí mismo marxista. De una forma u otra, partimos de la convicción de que es intrínsecamente falsa la manera habitual de exponer su pensamiento en manuales, diccionarios y ensayos propagandísticos en los que,

con intenciones de brevedad, claridad o simplicidad, el momento crítico se va entresacando y excluyendo de los textos, y se reduce al *status* de preámbulo o ilustración fortuita. Cuerpo sin ánima, la investigación científica de Marx pierde su sentido y su orientación original y se convierte en su reverso: la exposición dogmática de resultados positivos atemporales.

No cabe duda de que sólo el estudio directo por las fuentes originales puede contribuir a la comprensión de la caracterización que realiza Marx de la forma vulgar de la teoría e inducir recelo frente a la lógica sosa que opera a diestra y siniestra en la literatura de nuestros días. Sin embargo, con el fin de concretar algunas ideas respecto al objeto de nuestro interés —la filosofía burguesa posclásica— es imprescindible un rápido bosquejo de su crítica, al menos en la forma diáfana en que ésta aparece en *Historia Crítica de la teoría de la plusvalía*.

Según Marx, la determinación primaria de este modo de pensamiento es justamente el *acriticismo*, entendido como incapacidad de descubrir las contradicciones del desarrollo social y de las doctrinas que lo conceptualizan, e indicar las vías para su solución. De hecho, no existe teoría social en la que no estén presente elementos de acriticismo (elementos vulgares), es decir, momentos más o menos frecuentes en que el pensamiento no logra reproducir el proceso —o alguno de sus eslabones— de sucesivas metamorfosis de las relaciones sociales que constituyen su objeto, toma "lo dado" (el fenómeno) por realidad última y presenta las formas transfiguradas exclusivamente como formas yuxtapuestas e inmediatas, "como formas extrañas e indiferentes entre sí, como formas simplemente distintas".[32] Desde este punto de vista, el desarrollo de la teoría científica se presenta como un proceso de depuración paulatina y, en determinados períodos, revolucionaria, de estos elementos vulgares, un proceso en el que la reproducción acrítica de los fenómenos en forma de representaciones se va sustituyendo, no sin grandes retrocesos y auténticos traumas gnoseológicos, por el movimiento conceptual que aprehende su esencia y la despliega en toda la riqueza de sus metamorfosis históricas. No obstante, razones de diversa índole —la mediocridad de los advenedizos de la ciencia, el perfeccionamiento de la teoría científica y, sobre todo, las demandas del consumo social en determinadas épocas— producen un desprendimiento y una ulterior integración de los elementos vulgares en la forma de teorías más o menos redondeadas que comienzan a circular en la sociedad con vida propia.

> "...A medida que la economía política va ganando en profundidad, tiende a expresar sus propias contradicciones y paralelamente con ello se va perfilando la contradicción con su elemento vulgar, a la par que las contradicciones reales se desarrollan en el seno de la vida económica de la sociedad (...) Al llegar la economía política a cierto grado de desarrollo, es decir, con posterioridad a Adam Smith, y cobrar formas determinadas, el

[32] Carlos Marx. *Historia crítica de la teoría de la plusvalía*, Buenos Aires, Editorial Cartago S. R. L., 1956, t. 5, p. 395.

> elemento vulgar, simple reflejo del fenómeno en que aquellas formas se manifiestan, se desglosa de ellas para convertirse en una teoría aparte."[33]

La forma vulgar de la teoría, por consiguiente, no constituye simplemente un método prosaico de pensamiento social o un fruto contingente de las ínfulas creadoras de falsos intelectuales que incursionan en la ciencia, sino un producto necesario del desarrollo "de los antagonismos sociales y de las luchas de clase inherentes a la producción capitalista", integrado funcionalmente a las formas de ideología que hereda, produce y reproduce el capital. Su acta de nacimiento como configuración intelectual independiente se expide cuando la economía clásica, con su análisis, ha destruido o, por lo menos, quebrantado considerablemente, las propias contradicciones en que se basa y cuando la lucha se manifiesta ya bajo una forma claramente económica, utópica, crítica y revolucionaria.[34]

Desde el punto de vista lógico, es consustancial a la economía política clásica la búsqueda del nexo interior de los fenómenos estudiados, el esfuerzo por comprender el principio formador de la totalidad a diferencia de la diversidad de formas de manifestación, mediante el análisis concienzudo y exhaustivo de esta diversidad.

Justamente el *análisis* constituye el método preponderante de investigación de los economistas clásicos; en él estriba la fuerza de su pensamiento: "el análisis es siempre condición necesaria de toda exposición de carácter genético; sin él no es posible comprender el verdadero proceso de formación y desarrollo en sus diversas fases."[35] En el análisis radica, asimismo, la debilidad de la teoría clásica: considerado como un método autónomo y suficiente en sí mismo, conduce inevitablemente al menosprecio del enfoque histórico; su objeto no es el organismo vivo en devenir, sino el sistema *constituido* de relaciones de producción, la compleja *estructura* de formas económicas interrelacionadas funcionalmente, en la cual se ha apagado el proceso de su formación, su nexo genético con el fundamento universal que les da vida. "A la economía clásica no le interesa presentarnos la génesis completa de estas formas, sino reducirlas analíticamente a su unidad pues son estas mismas formas las que le sirven de punto de partida".[36] Por cuanto el movimiento histórico que engendra y metamorfosea las relaciones económicas permanece a la sombra y el análisis se limita a describir el sistema existente de la producción capitalista,

> "...la economía clásica incurre en el error de ver en la forma fundamental del capital, en la producción encaminada a apropiarse del trabajo de otros, no una forma histórica, sino la forma natural y eterna de la producción

[33] *Ibídem*, p. 393.
[34] *Ibídem*, p. 394.
[35] *Ibídem*, p. 393.
[36] *Ibídem*.

> social. Pero a esto hay que añadir que su propio análisis conduce inevitablemente a la destrucción de este modo de ver.[37]

El designio de la economía vulgar consiste, todo lo contrario, en salvar de la quiebra y eternizar por cualquier medio este "modo de ver".

Si en las etapas iniciales del desarrollo de la ciencia, el teórico vulgar, enfrentado a contradicciones prácticas y teóricas insuficientemente desarrolladas, aún podía hacerse pasar por un científico desinteresado e imparcial y participar en alguna medida en la solución de los problemas económicos, con posterioridad "deliberadamente va volviéndose más apologético y pugna por hacer que se esfumen a todo trance las ideas en que se manifiestan aquellas contradicciones",[38] y por demostrar la armonía de las relaciones capitalistas de producción, cuyo incipiente antagonismo había sido revelado por el pensamiento clásico. Esta circunstancia determina la naturaleza de su lógica de investigación: "la lógica de la estupidez"[39], del pancismo, la charlatanería y la profanación de las conquistas de la ciencia. El economista vulgar de la época en que el capitalismo alcanza su madurez, por sí mismo "no produce nada, sino que toma de otros el contenido de la economía política en la forma que más le conviene"[40]; no es un científico en sentido propio, sino un *panegirista profesional* empeñado en deslindar y eliminar los aspectos enfadosos del pensamiento clásico. Sus rasgos distintivos son: "el vicio innato del plagiarismo"[41], la reedición y elevación al absurdo de todos los errores de la economía política clásica y la solución formal —acrecentadora de la confusión— de las contradicciones que detuvieron a esta última; la renuncia al análisis de una forma particular históricamente determinada de la producción social a favor de generalidades hueras y de la exposición de sus prejuicios de clase; la crítica superficial, realizada desde las posiciones de la producción capitalista.

> "...Se trata enteramente de una literatura de epígonos: por una parte, la reproducción de lo viejo, el desarrollo mayor de la forma, la asimilación más amplia del material, el esfuerzo por lograr una exposición aguda, la popularización, el resumen, la elaboración de los detalles, la ausencia de fases brillantes y decisivas en el análisis, el inventario de lo anterior; y, por otra, el incremento de pormenores aislados."[42]

Si hacemos caso omiso de sus títulos universitarios, el economista vulgar no es más que un traductor al lenguaje doctrinario de las representaciones y los motivos idealistas cotidianos que caracterizan

---

[37] *Ibídem*.
[38] *Ibídem*, p. 394.
[39] *Ibídem*, p. 392.
[40] Carlos Marx. *Manuscritos económicos de los años 1857-1859*, en Carlos Marx y Federico Engels, *Obras*, t. 46, I parte, p. 4 (en ruso).
[41] Carlos Marx. *Historia crítica de la teoría de la plusvalía*, ed. cit., p. 123.
[42] Carlos Marx. *Manuscritos económicos de los años 1857-1859,* ed. cit., I parte, p. 3.

> "a los secuaces de la producción capitalista, sin calar a fondo en ellos";[43]

el mundo en que vive es un mundo de apariencias y fetiches que sólo descubre la configuración externa de los fenómenos, un mundo de formas irracionales, enajenadas y despojadas de todo contenido, un mundo paralógico, de relaciones invertidas. La economía política vulgar es precisamente una actividad de canonización de este mundo tergiversado con ayuda de una terminología cuasicientífica.

> "Y cuanto más superficiales son estos economistas más 'ajustados a la naturaleza' y más alejados de toda complicación abstracta se creen".[44]

No existen, claro está, teóricos vulgares "en forma pura" sino una gama multicolor de especímenes concretos. Sobre todo al comenzar la desintegración de la teoría clásica, son frecuentes los teóricos de orientación dogmática que, apegados de corazón a la doctrina del maestro, se empeñan en defenderla de sus detractores y en perfeccionarla sobre la base de su análisis exhaustivo, de la confrontación de unos conceptos con otros, del pulido y la insistencia en los detalles, de su complementación con las más disímiles concepciones afines o aparentemente afines a ella. Ya en estos autores se infiltra, por regla general, el espíritu de la teoría vulgar. Valga como ilustración, en este sentido, el análisis que hace Marx de la relación existente entre la doctrina clásica de Ricardo y su continuación en la obra de uno de sus más insignes discípulos.

> "...Ricardo se esfuerza por encontrar las leyes a que obedecen los fenómenos contradictorios y de este modo pone de manifiesto la rica y viva entraña de donde extraer toda su teoría. James Mill procede ya de otro modo. No trabaja ya directamente sobre la realidad, sino sobre las formas teóricas proclamadas por el maestro. Pugna por refutar las contradicciones teóricas de los adversarios de la nueva teoría o por negar las paradójicas relaciones existentes entre esta teoría y la realidad. Pero, al hacerlo, se ve envuelto a su vez en contradicciones y, en el empeño de resolverlas, representa e inicia ya la liquidación de la teoría que dogmáticamente representa."[45]

Este género de discípulo es, por lo general, un virtuoso y un conocedor inteligente de la historia de la ciencia en cuestión; sus excursos suelen ser interesantes e ingeniosos, ricos en datos empíricos y estadísticas. En no pocas ocasiones, elementos aislados de su obra constituyen un progreso con respecto a la doctrina que le sirve de punto de partida y un acicate para investigaciones científicas ulteriores. Sin embargo, ya en este punto de la pendiente los preceptos de la Lógica Formal y, sobre todo, el veto de la contradicción,

---

[43] Carlos Marx. *Historia crítica de la teoría de la plusvalía*, ed. cit., p. 366.
[44] *Ibídem*, p. 386.
[45] *Ibídem*, p. 144.

comienzan a superponerse sobre la relación entre los diferentes momentos de la teoría, entre los objetos que ésta representa y entre la teoría y la propia realidad. Lo mismo que la doctrina que se acepta como grado supremo del desarrollo de la ciencia, la realidad que en ella se conceptualiza se congela en un presente absoluto y sustancialmente invariable. Por una parte, James Mill intenta

> "...presentar la producción capitalista como la forma absoluta de la producción y demostrar que sus contradicciones reales no son más que contradicciones aparentes; por otra parte, pretende hacer aparecer la teoría de Ricardo como la forma teórica absoluta de este régimen de producción y demostrar que las contradicciones teóricas descubiertas por otros, o que simplemente se imponen por sí mismas, son puramente ilusorias."[46]

Desde este momento, el teórico posclásico comienza a servirse de los circunloquios y del malabarismo verbal en aras de solucionar las contradicciones de la teoría. El escolasticismo empieza a vestir sus túnicas grises y las conclusiones a las que se arriba socavan irreversiblemente los cimientos de la teoría clásica. La argumentación —insiste Marx una y otra vez—, que llega a convertirlo todo

> "en un problema de palabras", "es siempre la misma: si una relación contiene términos contrarios, representa la unidad de los contrarios, la unidad sin contradicción."[47]

No es otra la lógica que preside la actividad teórica de pensadores vulgares "de menor rango" —Prevost, de Quincey, Bailey—, quienes, aunque incapaces de comprender la esencia de la doctrina de Ricardo y, por consiguiente, de resolver sus auténticas dificultades por otra vía que no sea la de la apariencia, la puerilidad y el absurdo, aún se afanan seriamente por desarrollarla, pueden en ocasiones constatar el verdadero meollo de algunos problemas y orientar la investigación hacia su solución; logran determinar con mayor exactitud que el maestro la naturaleza de diferentes relaciones económicas, y, sobre todo, resultan capaces de conferir a la teoría clásica una mayor coherencia formal. Esta es igualmente la lógica imperante en las construcciones teóricas de los vulgarizadores consumados que, en virtud de la ligereza con que tergiversan, coquetean y traducen al lenguaje del pancista instruido la teoría abstracta de sus predecesores, alcanzan el clamoreo y la anodina gloria de la popularidad entre profanos y diletantes. Tal es el caso de J. R. MacCulloch, "el hombre que vulgarizó la doctrina de Ricardo y J. Mill y, al propio tiempo, el más lamentable exponente de la descomposición de esta doctrina", el "gran impostor" que llenó de ruido la llamada Europa culta de la época.[48] Su fisonomía teórica es tan característica del período posclásico del desarrollo del pensamiento social que, sobre todo en nuestros días, al leer la crítica de Marx, más de un batallón de uniformados de la ciencia y la filosofía podría aplicarse plenamente la

---

[46] *Ibídem*.
[47] *Ibídem*, p. 154.
[48] *Ibídem*, pp. 199-200.

advertencia: *de te fabula narratur*: "Panegirista, de la realidad existente", "lo único que le preocupa, con una inquietud llevada hasta lo cómico", son las fallas en el sistema de relaciones que le garantiza un puesto privilegiado y seguro; su tarea es "copiar sumisamente todo lo anterior", pasando, "sin el menor pudor", del campo de los pensadores clásicos al de los vulgarizadores acreditados, en un desatinado empeño por conciliar posiciones irreconciliables. El peregrinaje de sus razonamientos y la forma chata en que enfoca la realidad hace que desaparezca toda dificultad en la solución de los problemas más espinosos de la ciencia y que "en su doctrina nada rompa la continuidad, todo aparezca bien ensamblado". La conclusión última de sus digresiones es la santificación de las incongruencias del pensamiento clásico y el desmontaje de sus fundamentos teóricos.[49]

En la obra de los pensadores del rango del profesor y académico MacCulloch, se anuncia una nueva determinación de la teoría vulgar: al franquear los umbrales de las cátedras y aulas universitarias, ésta se convierte como norma en un auténtico catálogo de puntos de vista vulgares hurtados de cualquier anaquel o gaveta y, salvo lugares comunes del tipo "dos más dos es igual a cuatro", absolutamente desprovistos del menor viso de cientificidad.

> "...Cuanto más se va acercando la economía a su pleno desarrollo y más se va revelando como un sistema hecho de contradicciones, más va levantándose frente a ella su elemento vulgar, nutrido con las materias que a su manera se va asimilando, hasta convertirse en un sistema especial que acaba encontrando su expresión más adecuada en una amalgama desprovista de todo carácter." [50]

Para designar semejante actividad compilatoria, Marx utiliza el término "forma profesoral de la ciencia", teniendo en cuenta, evidentemente, que en la mayoría de los casos los más virtuosos exponentes de las representaciones económicas vulgares son los profesores de Economía, más o menos duchos en el arte de confeccionar tablas gigantes, árboles clasificatorios, gráficas y esquemas, tan esmerados y minuciosos como inútiles para la ciencia. Según palabras de Marx, este albañal de la teoría

> "...procede históricamente, y con una prudente moderación, espigando lo mejor de todas las cosechas; no le importan las contradicciones, lo que le interesa, sobre todo, es ser completa. En ella todos los sistemas pierden lo que les anima y da vigor y acaban formando un revoltijo sobre la mesa de los compiladores. La pasión del apologista se ve refrenada aquí por la erudición, que contempla con una especie de conmiseración las exageraciones de los pensadores economistas y las diluye en sus propias elucubraciones. Esta clase de trabajos comienzan a partir del momento en

[49] Ver: *Ibídem*, pp. 199-211.
[50] *Ibídem*, p. 394.

> que la economía política cierra su ciclo como ciencia; son por tanto, al mismo tiempo, la tumba de la ciencia económica." [51]

Pero las tumbas aún se abren y los espíritus de los muertos siguen mortificando a quienes esperan su hora. No sólo es un hecho que la ciencia difunta se ha entronizado sólidamente en el reino del conocimiento social, personificada en una profusión inaudita de fantasmas corpóreos que festejan su vida de ultratumba en academias, universidades y editoriales, sino que, con la alfabetización creciente y la consolidación de la llamada "cultura de masas", ha generado una prole múltiple de comerciantes al por menor, tramposos baratos y especuladores de la bolsa espiritual que sobrepuja toda medida de degradación, y en comparación con la cual el profesor más tonto o avieso figura una luminaria científica. Precisamente de las universidades suelen salir los heraldos negros que se encargan de difundir y "masificar" la teoría vulgar y profesoral por todos los canales del cielo y de la tierra en la forma de "libros de bolsillo", folletos con ilustraciones y gráficas cuyo costo de producción no supera el centavo, reflexiones radiales y televisivas, columnas "para leer con calma" en los diarios. En este desconcierto de ideas destinadas al "amplio consumo", la teoría vulgar se transfigura en una extensión cuantitativa sin cualidad ni límites apreciables; el eclecticismo abstracto se convierte en fábula e historieta, los latinajos se truecan en dicharachos, la terminología excelsa se sustituye por palabras y expresiones del lenguaje familiar. La demostración deviene una simple referencia a la autoridad, generalmente despersonificada, una especie de espíritu dictatorial sin coordenadas reconocibles al que los "consumidores de la gleba" han de entregar su alma sin reparos, con algo de respeto místico. "La ciencia ha demostrado", "el pensador Tal ha dicho": he aquí el tipo de demostración que se realiza, en la suposición de que los títulos "ciencia" y "pensador" deben sugerir un sentimiento de reverencia y sumisión que inhiba en los lectores o escuchas el surgimiento de la más pequeña duda con respecto a la veracidad de lo afirmado. El Ejemplo, la Anécdota, el Aforismo, la Sentencia y el Epitafio encuentran su feudo en este arte bastardo y, en virtud de su fuerza figurativa extensiva y de su capacidad de entrelazarse con las tradiciones, los sentimientos y los prejuicios populares, multiplican, generan y regeneran el entendimiento escaso y la visión acrítica y fetichista de la realidad. En época de Marx, estos infraproductos de la "sociedad de consumo" que hoy constituyen el pan nuestro de cada día, apenas comenzaban a modelar su fisonomía.

Ahora bien, esta caracterización del proceso de degradación de la economía política burguesa puede aplicarse enteramente al estudio del desarrollo histórico de la filosofía burguesa posclásica. No operamos aquí con una mera analogía. La economía política y la filosofía burguesas no son, simplemente, formas diferentes de conciencia, sino *momentos orgánicos de un mismo proceso histórico íntegro de producción de representaciones y conceptos acerca de la sociedad* que necesariamente atraviesa en su desarrollo por las etapas apuntadas. El propio envilecimiento de la economía política burguesa en las

[51] *Ibídem.*

teorías vulgares y profesorales constituye precisamente una expresión y una forma de manifestación de esta regularidad común a toda la ciencia social burguesa, vinculada a la modificación de la posición de la burguesía en el curso del desarrollo del capitalismo. Más aún, el estudio científico de la evolución histórica del modo de producción espiritual burgués desde su consolidación hasta nuestros días muestra que los procesos de degradación no se limitan a la ciencia social y a la filosofía, sino que su fuerza avasalladora arrasa, asimismo, con el contenido prístino del mito, el arte, la moral, la religión y el derecho en sus formas burguesas clásicas. Estos procesos, que dimanan de la lógica interior del desarrollo del capitalismo, alcanzan su punto culminante en la época en que la burguesía se transforma en una clase social reaccionaria y su ideología adquiere su determinación más profunda en la contraposición a la ideología proletaria, a la doctrina marxista íntegra, a la concepción comunista del mundo. El mismo movimiento en el ser social de los hombres que genera la ideología científica del proletariado, determina también el surgimiento de formas cualitativamente nuevas de conciencia: la ciencia social (o histórica) vulgar y la filosofía vulgar burguesas. Se trata, en resumen, de formas de producción espiritual resultantes de la diferenciación y el desgajamiento de los elementos vulgares de la filosofía y la ciencia social burguesas clásicas, de aquellos momentos de la teoría en que los pensadores clásicos, a causa de sus limitaciones sociales —implícitas las gnoseológicas—, resultaron incapaces de penetrar en la esencia de los fenómenos estudiados, de revelar su nexo interior y el proceso de su formación y metamorfosis histórica, y se contentaron con su descripción externa y acrítica en la forma de representaciones inmediatas; diferenciación y desgajamiento que supone la transformación radical de la teoría clásica, la destrucción de sus fundamentos y principios, su entrelazamiento fortuito con toda clase de nociones, prejuicios y aventuras espirituales de la subjetividad encerrada en sí misma y ansiosa de novedad, y su imbricación más o menos orgánica con las restantes formas de la producción espiritual burguesa. El pensamiento vulgar burgués constituye precisamente la contrapartida (el contrario lógico) del pensamiento clásico, es su hijo espurio y parricida. Su fundamento metodológico es el idealismo hechicista habitual en la vida cotidiana de la sociedad burguesa y la lógica artesanal de las clasificaciones, la lógica formal convertida en absoluto. Su determinación universal es la apología del capitalismo, el compromiso tácito de echar un velo sobre el antagonismo de las clases sociales mediante toda suerte de *paralogismos*.

Al conocimiento social burgués posclásico, considerado como una forma íntegra de conciencia, se le contrapone toda *la obra viva* de los clásicos del marxismo-leninismo, cuya concepción de la historia se formó y desarrolló precisamente a través de la lucha más implacable —ajena por completo al besuqueo furtivo con los "enemigos de clase" que caracteriza a muchos de sus autoproclamados seguidores— con teorías vulgares y profesorales de todo jaez, procedencia y destino.

> "…En el campo de las ciencias históricas ha desaparecido de raíz con la filosofía clásica, aquel antiguo espíritu teórico indomable, viniendo a ocupar

> su puesto un vacuo eclecticismo y una angustiosa preocupación por la carrera y los ingresos, rayana en el más vulgar arribismo. Los representantes oficiales de esta ciencia se han convertido en los ideólogos descarados de la burguesía y el Estado existente; y esto, en un momento en que ambos son francamente hostiles a la clase obrera." [52]

El espacio del pensamiento clásico lo llenó un "estrepitoso ruido de latón".

> "Ruido de latón en poesía, en filosofía, en política, en economía, en historiografía; ruido de latón en la cátedra y en la tribuna; ruido de latón por todas partes; ruido de latón que se arroga una gran superioridad y profundidad de pensamiento..."[53]

Ruido de latón que en el presente ha llegado a ser francamente ensordecedor.

Más adelante intentaremos disipar algunas dudas referentes al *género de universalidad* que atribuimos a este diagnóstico de Marx, y a la legitimidad de su extensión a la caracterización del pensamiento filosófico burgués posclásico considerado como una forma integral de producción de ideas. Ciertas precisiones son necesarias en virtud del modo harto enrevesado y engañoso con que el duende de la teoría vulgar y, sobre todo, su hipóstasis apologética, se encarnan en el sistema de la producción espiritual inherente a las sociedades capitalistas desarrolladas de nuestros días, en cuyos marcos la reproducción y el fortalecimiento de los intereses políticos de la burguesía se realizan a través del juego cada vez más retorcido y sutil de la "libertad de expresión" promulgada desde las primeras declaraciones de "los derechos universales del hombre". En particular, el disfraz de autonomía con que se cubre el proceso de institucionalización del conocimiento social en la segunda mitad de nuestro siglo y, en general, la independencia ("relativa") aparente de la "sociedad civil" con respecto al señorío estatal, ofrece a los teóricos de la burguesía la mejor de las coartadas posibles contra la acusación de cancerberos del *statu quo* y, consecuentemente, de vulgarizadores profesionales de la filosofía y la ciencia social.

Apuntemos, por el momento, que no escapan a la irrupción triunfal del ruido de latón ni la teoría socialista, ni la propia doctrina marxista. Desde el punto de vista lógico, la semblanza de la economía política vulgar que hemos presentado se ajusta íntegramente a todas las formas del socialismo burgués "que no alcanza su expresión adecuada sino cuando se convierte en simple figura retórica",[54] lo que hace posible idear "combinaciones de un orden de cosas en el que los lobos se hayan dado un hartazgo y las ovejas estén intactas";[55] se ajusta igualmente a todas las teorías oportunistas y revisionistas (en sentido leninista)

---

[52] Federico Engels. *"Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana",* ed. cit., t. 3, p. 395.
[53] Federico Engels. *Anti-Dühring*, Editorial Pueblo y Educación, La Habana, 1975, p. 11.
[54] Carlos Marx y Federico Engels. "Manifiesto del Partido Comunista", en *Obras Escogidas en 3 tomos,* ed. cit., t. 1, p. 136.
[55] V.I. Lenin. "Quiénes son los "amigos del pueblo" y cómo luchan contra los socialdemócratas", ed. cit., p. 259.

del marxismo y, ante todo, al llamado "marxismo oficial", permeado de un servilismo apologético con pocos antecedentes en la cultura espiritual de la humanidad, convertido en una especie de mitología primitiva en torno al advenimiento paulatino del reino celestial sobre la tierra.

No se precisa de un estudio exhaustivo para constatar la transparencia con la cual la lógica interna de la degradación de las teorías clásicas en teorías vulgares y profesorales revelada por Marx se verifica en el recorrido histórico de la concepción marxista de la historia, la más reproducida, referenciada, revisada, formalizada, inventariada y desvalijada de las concepciones sociales de la época moderna. Parecería que Marx hubiera contemplado el destino de su obra intelectual en una esfera de cristal de las que hacían uso los brujos medievales. En sus imágenes evanescentes habría antevisto la vorágine de las sucesivas metamorfosis ortodoxas, semiortodoxas, heterodoxas y francamente chapuceras que conducirían al naufragio y la sepultura del marxismo vulgar. Negación radical del historicismo concreto a favor de las más diversas formas de historicismo abstracto, del poder de las clasificaciones, las tipologías y las cronologías "transhistóricas"; parasitismo escolástico y ecléctico sobre las conquistas del pensamiento anterior; rutinas y politiquerías enfundadas en lenguaje catequizante; adoración de la forma externa del discurso científico y de las definiciones acabadas; detallismo insulso y amontonamiento de puntos de vista; ejemplificación pueril; exaltación de la autoridad y conversión de frases aisladas en *auctoritas* canónicas; especulación sin rienda y sustitución de las batallas terrenales por el augusto pedestal de "lo universal" (universal cósmico o universal humano); enmascaramiento sistemático y paralógico de las contradicciones de las sociedades que emprendieron el camino de la construcción socialista.[56] A tal inanición e inconsistencia ideatoria se vio reducida, bajo los embates del imperativo apologético, la más poderosa de las teorías científicas clásicas de la era capitalista. Con el trágico agravante de que, si el pensamiento social burgués se fortalece y adquiere mayor funcionalidad (una adecuación más plena de los intereses políticos de la burguesía) a través de la forma vulgar, la vulgarización del marxismo constituye una auténtica catástrofe para quienes, con frecuente ligereza, llaman "explotados de la tierra".

DETERMINACIÓN LÓGICA DE LA FILOSOFÍA BURGUESA POSCLÁSICA

Si nos detenemos en las determinaciones lógicas de la filosofía burguesa posclásica desde el punto de vista adoptado por Marx en su historia crítica de la economía política, salta a la vista su diferencia cualitativa con respecto a la filosofía clásica.

Con igual transparencia que en el caso de la economía política, se revela el atributo lógico distintivo de la filosofía clásica, incluida la burguesa: la tendencia a la *explicación monista* de los fenómenos estudiados, el intento de esclarecer el

[56] Ver: Rubén Zardoya Loureda. "¿Qué marxismo está en crisis?", en *El derrumbe del modelo eurosoviético: una visión desde Cuba*, Editorial Félix Varela, La Habana, 1994.

fundamento que los conecta al interior de una *totalidad* y permite estudiarlos como manifestaciones diversas suyas. Insatisfechos con la constatación de la multiplicidad de formas del ser y la conciencia simplemente como diferenciadas entre sí, los filósofos clásicos se empeñan en disponerlas en un orden lógico preciso que exprese su unidad interna, reducen la diversidad a una identidad determinada (el agua, el fuego, el motor inmóvil, el *cogito*, la mónada, el yo, la idea absoluta) y tratan de entender cada fenómeno como un momento diferenciado de esta identidad, ateniéndose estrictamente a las determinaciones teóricas inicialmente postuladas.[57] En este intento de explicación monista, el pensamiento clásico cae inevitablemente en contradicciones insolubles, como consecuencia, en gran medida, de la naturaleza especulativa de la totalidad que pretende explicar (el "mundo como un todo", o bien la "totalidad de lo humano") y de la forma lógica que con este fin les sirve de punto de partida: una categoría absolutizada y convertida en principio constructor de uno u otro modelo especulativo del universo y el alma humana. Esta piedra primigenia de las construcciones clásicas no se deduce del estudio empírico de la realidad —de la investigación de las modalidades concretas de la actividad práctica humana, que determina la existencia en el pensamiento de unas u otras figuras categoriales—, sino se postula por vía especulativa o como resultado del análisis de formas ya cristalizadas del ser y la conciencia, sin tomar en consideración los eslabones mediadores que las vinculan a un proceso de pensamiento social históricamente determinado. Por esta razón, incluso en el caso de que estas formas se deduzcan impecablemente las unas de las otras, la construcción permanece "colgando en las alturas". El historicismo, en el mejor de los casos, se presenta como *historicismo abstracto*, y tarde o temprano se ponen de manifiesto los artificios de la teoría. Un corolario forzoso de este punto de vista es la concepción, implícita o explícitamente formulada, de que las formas estudiadas y su postulada unidad interior constituyen *formas naturales,* dadas "desde la eternidad" o "desde que el hombre es hombre", lo cual hace imposible siquiera el planteamiento del problema de su origen y de su formación.

El sistema de Hegel constituye el fin histórico de la fecundidad *científica* de esta forma de conciencia.

> "...Con Hegel termina, en general, la filosofía —escribe Engels—; de un lado, porque en su sistema se resume del modo más grandioso toda la trayectoria filosófica; y, de otra parte, porque este filósofo nos traza, aunque sea inconscientemente, el camino para salir de este laberinto de los sistemas hacia el conocimiento positivo y real del mundo." [58]

Es decir, lo mismo que la economía política clásica, entre las más diversas posibilidades de interpretación y metamorfosis histórica, la filosofía indica las

---

[57] "La piedra de toque de la tradición clásica -escriben L. K. Naúmienko y G. A. Yugai- es "la comprensión del objeto como sujeto de todas las modificaciones que en él ocurren, como una sustancia en autodesarrollo". *El Capital de Carlos Marx y la metodología de la investigación científica*, Moscú, Editorial Znanie, 1968, p. 7 (en ruso).

[58] Federico Engels. *"Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana",* ed. cit., p. 360.

vías para su negación *científica*. La labor de los teóricos socialistas consistía en "suprimirla en el sentido que ella misma emplea, es decir, destruir críticamente su forma, pero salvando el nuevo contenido alcanzado por ella."[59] La burguesía, en cambio, necesitada aún de esta *forma* de conciencia con el fin de apuntalar su ideología y realizar sus intereses económicos, y presa de la histeria más agresiva frente al *contenido* racional alcanzado en sus marcos —la dialéctica y el materialismo "invertidos"— hizo precisamente lo contrario: en la figura de sus ideólogos filosofantes resucitó la vieja forma, convertida ahora en pura exterioridad, y ofreció a la rapiña el nuevo contenido revolucionario.

El materialismo invertido, forjado por la filosofía clásica en la figura de la dialéctica idealista, se convierte paulatinamente en un escolasticismo sin vida y, posteriormente, en una rebelión insulsa "contra todo lo establecido", y la tendencia monista se sustituye por un pluralismo consciente y acrítico, por la desmesura del eclecticismo. El sistema de demostraciones se entrecruza con un sistema de *paralogismos*[60] en el que las imágenes mitológicas pueden, incluso, deducirse de categorías físicas y "el carácter ondulatorio de la evolución cósmica", de la observación del movimiento del agua en los ríos y en las hojas de los árboles (Spencer). El Antilogos —juego de dados, términos y paradojas, ambigüedad de los problemas, experimentación cubista con las categorías lógicas, solución verbal de las contradicciones— hace presa progresivamente del espíritu filosófico, y la novedad u originalidad pregonadas a los cuatro vientos se reduce a la unificación de ideas clásicas trivializadas con los estereotipos de pensamiento del intelectual y las "vivencias" que no encajan en las formas racionales del discurso. Dueño de sí, y de conformidad con la práctica que ya era habitual en su época, puede ahora Nietzsche enumerar los ingredientes y condimentos de la ensalada de facultades espirituales que necesita "el pensador" (vulgar):

> "...imaginación, arrebato, abstracción, espiritualización, sentido inventivo, presentimiento, inducción, dialéctica, deducción, crítica, agrupación de materiales, pensamiento impersonal, contemplación y síntesis, y, en no menor grado, justicia y amor a todo lo que existe." [61]

El lugar de los idealistas "genialmente consecuentes de la filosofía clásica" (Lenin) lo ocupa un destacamento de paracientistas que profanan y convierten en puerilidades las conquistas del pensamiento precedente y describen acríticamente (apologéticamente) unos u otros fenómenos que hallan en la superficie de la sociedad "desde el punto de vista de la eternidad". La lógica se

---

[59] *Ibídem*, p. 363.

[60] En correspondencia con la tradición que parte de Aristóteles, por *paralogismo* entendemos un silogismo falso por su forma, es decir, fundado en un error lógico formal en el razonamiento, independientemente de que éste sea premeditado o no. Ver: Aristóteles. "Refutaciones de los sofistas", en *Obras Completas*, Ediciones Anaconda, Buenos Aires, 1947, t. 4.

[61] Federico Nietzsche. "Aurora", en: *Obras Escogidas*, Buenos Aires, Ed. Aguilar, 1962, t. 2, p. 34.

sustituye por el truco; el análisis, por la ostentación de sabiduría hueca; el concepto, por la representación, la sensoriedad silvestre, el instinto, la "opinión generalizada", la abstracción voluntarista y la definición bonita; la crítica científica, por el hechizo del sentido común y la moralización del pancista apresado por la ideología burguesa; la terminología inequívoca, por una pesadilla lingüística capaz de sacar de sus cabales al tipógrafo más estoico, por el rebautizo, en lenguaje filosófico, de los motivos habituales de la "inquietud cosmovisiva" burguesa y los sentimientos humanos más elementales. En fin, la filosofía clásica se ve desplazada por la herejía filosófica, por la filosofía vulgar, que, en las condiciones de la sociedad capitalista desarrollada, constituye una forma de conciencia más potente y viable que su predecesora.

Al caracterizar la actividad de estos fantasmagoristas, los clásicos del marxismo leninismo no se cohíben de utilizar las expresiones más ásperas, sugeridas no sólo por el desprecio manifiesto hacia tal peligroso enemigo del ideal comunista, sino también y en primer término, por la exigencia de expresar con exactitud la esencia lógica de este engendro contrahecho de la especulación filosófica que demuestra en grado sumo la putrefacción del pensamiento teórico.

Según testimonio de Engels, justamente en la época en que los teóricos de la revolución anticapitalista se empeñaban en "poner en armonía con la base materialista, reconstruyéndola sobre ella, la ciencia de la sociedad, es decir, el conjunto de las llamadas ciencias históricas y filosóficas",[62] el horizonte del pensamiento burgués fue ocupado por "la descendencia degenerada de la filosofía clásica alemana". La tarea de Engels, escribe Lenin, consistió en "librar a los socialdemócratas del gusto de conocer a los charlatanes degenerados que se denominan a sí mismos filósofos",[63] cuya distinción externa es la pretensión de novedad, incluido el reclamo infantil de alguno de ellos de ser considerado "el único filósofo verdadero de los tiempos presentes y de un futuro previsible". El estudio cuidadoso, en cambio, revela que sus doctrinas no van más allá de una "imitación infinitamente superficial" de los sistemas filosóficos clásicos, de su inversión y plagio, sin "una reflexión, ni un atisbo de pensamiento", lo cual hace que sus descubrimientos lleguen "con unos dos siglos de retraso". La obra del filósofo vulgar se caracteriza por el filisteísmo, "la ambigüedad y la confusión", por el juego con términos y frases que no dicen nada y sólo dan "la apariencia de cierta solución o paso adelante"; su divertimento favorito es "enturbiar la cuestión y desviar el estudio del buen camino, mediante un vacío subterfugio verbal", para ocuparse luego de "discusiones estériles sobre detalles y bagatelas" que conducen a un resultado único: la presentación, en calidad de última palabra del conocimiento filosófico, de un sistema acabado de paralogismos, de "un revoltijo, un cúmulo de tesis gnoseológicas contradictorias e incoherentes", del "más confuso maremágnum de puntos de vista filosóficos opuestos", de "la más superficial deyección de la pseudo ilustración", "cuya

[62] Federico Engels. "Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana", *ed. cit.*, p. 370.
[63] V. I. Lenin. *Materialismo y Empiriocriticismo*, en *Obras Completas*, Moscú, 1983, t. 18, p. 224.

acuosidad y cuya transparencia de lugares comunes sólo se ve enturbiada por los grumos oraculares que en ella deslíe su autor."[64]

Estos señores imaginan que su designio es "depurar" el pensamiento clásico; y, de hecho, los más afortunados de ellos depuran los elementos vulgares que en él se contienen de la más mínima presencia de gérmenes o vestigios científicos, de toda huella de un análisis objetivo del movimiento de la esencia del objeto en cuestión. En esta empresa, los filósofos vulgares no sólo se corrigen entre sí haciendo referencia a los pensadores clásicos sino que, según expresión de Lenin, su unión ecléctica "es posible, por decirlo así, en proporciones diferentes, recargando ya uno ya otro elemento de la mezcla",[65] lo cual, entre otras bondades, puede constituir un testimonio de su "pasmosa ignorancia de la historia de las direcciones filosóficas fundamentales".[66] Incapaces de concebir la historia de la filosofía como un momento del proceso íntegro de producción social en las formaciones sociales antagónicas, estos filósofos se atascan en la obra de uno u otro pensador, la aíslan del movimiento histórico que les confiere su savia y se dedican a comparar retazos aislados que recortan de ella con los últimos logros de las ciencias naturales y sociales, o bien con representaciones de moda sobre la religión, la moral, el arte e, incluso, con temas tan enloquecedoramente enigmáticos como la lógica y el grado de desarrollo cultural de las civilizaciones extraterrestres. No ha de extrañar, pues, el hecho de que los filósofos vulgares apenas comprendan la naturaleza específica de la forma de producción espiritual de la cual se ocupan, la superposición formal de concepciones referentes a etapas pretéritas del desarrollo de la humanidad con el objetivo de explicar su forma actual, la apelación a valores humanos universales (propios del "hombre como tal") con el ánimo de superar los conflictos de clase, la crítica sentimentaloide al orden social existente, la confusión terminológica, el uso creciente de palabras asignificativas, y su función expresa de sirvientes de los intereses políticos.

Una vez concluido el proceso de degradación teórica de la filosofía posclásica en la forma de una "compilación sincrética, docta, ecléctica y sin principios", de "una papilla hecha de toda suerte de cosas" (Lenin), una vez que la especulación cosmovisiva ha encontrado su expresión óptima en la filosofía profesoral, es inútil buscar la "forma pura de la vulgaridad". El "profesorismo" se convierte en un atributo más o menos palmario de toda doctrina vulgar, incluso en el caso de que ésta no tenga nunca la dicha de ser expuesta en una conferencia, un diccionario o un manual de filosofía. Más aún, es característico de la evolución creadora de los filósofos posclásicos y del camino histórico de sus ideas un tránsito paulatino del filosofar vulgar al profesoral. Habiendo comenzado con la creación de una nueva doctrina universal, y agotadas en un pequeño surtido de tomos todas las posibilidades e ínfulas especulativas de su musa filosófica, los pensadores vulgares se consagran a la tarea de resucitar y

[64] Ver: Federico Engels. *Anti-Dühring*, ed. cit., pp. 39, 174 y 176; y V. I. Lenin. *Materialismo y* empiriocriticismo, ed. cit., pp. 37, 40, 41, 50, 65, 66, 236 y 237.
[65] V. I. Lenin. *Materialismo y* empiriocriticismo, ed. cit., p. 224.
[66] *Ibídem*, p. 18.

regenerar el pasado de la filosofía en busca de una confirmación para los esquemas adoptados del filosofar (especial atención dedican a la filosofía contemporánea, en la que no les resulta difícil encontrar un valioso apoyo). En el "período de madurez" del filósofo y, con frecuencia, en la obra de sus seguidores y epígonos, el calco y el refrito ruborosos se convierten en un eclecticismo abierto y proclamado con altavoces. Se forman agrupaciones "militantes" de todo tipo contra el "dogmatismo" del pensamiento monista clásico (contra la unidad del método y el sistema de principios de la teoría), en las que es harto engorroso reconocer las fuentes filosóficas primarias, las categorías, conceptos y tesis que son manipulados. Tanto más cuanto que, según expresión de Lenin, los señores profesores rehúyen llamar al diablo por su nombre.[67]

Con la mayor excelencia, la filosofía profesoral realiza sus virtudes en la *Historia de la Filosofía*, disciplina de investigación que convierte en sinopsis y compendio, llamados a eliminar la "apariencia" de contradicción e irreconciliabilidad de las doctrinas filosóficas. Sirven a estos fines manuales y cursos de conferencias que bien pudieran llamarse "Cronología filosófica", breviarios y antologías, selecciones de textos y diccionarios en los que se agrupan arbitrariamente y se vinculan entre sí las tesis y concepciones más diversas y concernientes a los más diferentes objetos.

Ahora bien, si se tiene en cuenta que estos vulgarizadores no han dejado de ser filósofos en el sentido tradicional del término, es decir, se dedican con venerable ahínco a crear una teoría "universal" del ser o se imaginan a sí mismos representantes de la Verdad o el Sentido entre las criaturas mortales, es comprensible que exijan la más seria atención hacia sus doctrinas; atención que, sin dudas, merecen, pero, ante todo, porque constituyen el órgano a través del cual se realiza esa fuerza estabilizadora de la sociedad burguesa que habitualmente se conoce como "filosofía burguesa contemporánea". En cambio, las potencialidades científicas de estos pensadores se ven rigurosamente coartadas y sólo pueden cristalizar bajo dos condiciones forzosas. Ello es posible, en primer lugar, cuando estos pensadores trascienden consciente o inconscientemente los confines de la especulación totalizadora (de la filosofía) y, conservando o no para su actividad el reverenciable rótulo de "filosofía", se aplican al estudio empírico de la realidad o a la generalización más o menos amplia de sus resultados; es decir, cuando dejan de ser filósofos. (Cabe prevenir, al respecto, contra el espejismo que provoca la vista de los incuestionables resultados científicos —generalmente empíricos y entreverados con resabios de "amor a la sabiduría"— de una parte de la literatura que en nuestros días ve la luz con el título de Filosofía de la Ciencia, Filosofía de la Religión o Filosofía de Cuanto Exista y que, por lo general, guardan con la filosofía en sentido estricto la misma relación que el termómetro o el barómetro, denominados aún en lengua inglesa, según una antigua usanza, "instrumentos filosóficos".) En segundo lugar, la obtención de resultados científicos por parte de los filósofos profesionales burgueses sólo es posible cuando el poder de la

[67] *Ibídem*, p. 242.

burguesía ha echado sólidas raíces en la "sociedad civil", el capital ha logrado amortiguar los efectos de la lucha de clases y garantizar su hegemonía ideológica de forma virtualmente absoluta, y por consiguiente, puede ofrecer —siempre dentro del juego coyuntural de la reproducción capitalista— determinado margen para una producción intelectual libre en alguna medida del vasallaje apologético e, incluso, para la que es abiertamente hostil. Ante un problema análogo, Marx escribió:

> "...La economía política, cuando es burguesa, es decir, cuando ve en el orden capitalista no una fase históricamente transitoria del desarrollo, sino la forma absoluta y definitiva de la producción social, sólo puede mantener su rango de ciencia mientras la lucha de clases permanece latente o se trasluce simplemente en manifestaciones aisladas.
>
> Por el contrario, si la agudización de la contradicción entre el capital y el trabajo amenaza la propia existencia de las relaciones burguesas de producción, "los investigadores desinteresados" son sustituidos indefectiblemente por "espadachines a sueldo" y "los estudios científicos imparciales" dejan su puesto "a la conciencia turbia y a las perversas intenciones de la apologética". El ucase de la historia pasa a ser no infringir "las ordenanzas de la policía ".[68]

Esta tesis es aplicable enteramente a la filosofía posclásica "cuando es burguesa", es decir cuando constituye una función de los intereses políticos de la burguesía. Pero no sólo; es aplicable igualmente a toda forma de filosofía (y de producción intelectual en general) empeñada en convertir "una fase históricamente transitoria del desarrollo" en la "forma absoluta y definitiva de la producción social". El ejemplo del marxismo vulgar de orientación filosófica es elocuente en este sentido.

Repárese en que no hablamos aquí de crisis de la filosofía burguesa posclásica como una forma histórica de producción espiritual, sino justamente de su *naturaleza paralógica*. Aseveraciones muy diferentes. Sobre este punto es preciso dirigir particularmente la atención por el hecho de que, durante varias décadas, logró convertirse en un lugar común entre marxistas la afirmación de que esta forma de pensamiento representa la crisis definitiva de la filosofía burguesa.

Según se avance desde un arte silogístico abstracto o desde la "testarudez de los hechos", suelen aducirse dos argumentos como demostración de esta tesis. En primer lugar, en la figura de un entimema clásico, se afirma que, como órgano y modo de realización de una forma de sociedad en crisis, la filosofía burguesa contemporánea lleva necesariamente sobre su frente el estigma de la caducidad. En segundo lugar, sobre la base de la experiencia, se alega el carácter efímero de las diferentes escuelas, la construcción y destrucción incesante de los cimientos de cada doctrina, la incompetencia científica, la

[68] Carlos Marx. *El Capital*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975, t. 1, pp. XIV-XV.

indeterminación de los principios, la bancarrota insuperable de sus estereotipos y paradigmas de pensamiento. Ambos argumentos constituyen facetas de una misma postura metodológica abstracta en el estudio de las formas históricas de la producción espiritual.

El primero de ellos cae por la falsedad de la premisa omitida —en ocasiones sobreentendida por "obvia", en ocasiones ni siquiera intuida—: la de que existe una relación inmediata entre la forma que funciona en la totalidad y la totalidad de las formas en funcionamiento (amén de una noción desabrida y rutinaria acerca de la "crisis general del capitalismo"). El mecanicismo implícito en tal representación apenas deja entrever la interacción laberíntica de momentos racionales e irracionales, conservadores y renovadores, progresivos y regresivos, creadores y destructores en toda formación social y en cada una de las etapas de su desarrollo. Quedan a la sombra, en este caso, los elementos estabilizadores, las potencias que, ocultas en la urdimbre de las formas históricas de la actividad humana, en los modos heredados de la división social del trabajo material y espiritual, son capaces de nacer, renacer e insuflar vida, incluso, en cuerpos sociales moribundos. No se toma en consideración que si la crisis es precisamente crisis, y no muerte o aniquilamiento del sistema, es porque existen en él formas cualitativamente diferenciadas de la totalidad, cuya función, más que retardatriz, es la de conferirle una nueva savia y un nuevo destino, contribuir a operar una metamorfosis real que, sin alterar su sustancia, su fundamento, lo adecue a circunstancias históricas inéditas, le confiera cierta organicidad, cierta cohesión interna capaz de garantizar su perdurabilidad e, incluso, el desarrollo y perfeccionamiento de sus estructuras. Gracias a tales formas, en medio de las contradicciones más destructivas y disparatadas que se gestan en su seno y que, a fin de cuentas, habrán de cavar su tumba, un modo de producción social agonizante puede, como por arte de sortilegio, sacar fuerzas adicionales de sus propias entrañas y burlar cualesquiera pronósticos letales. Es evidente que, al margen del estudio del funcionamiento de estas formas estabilizadoras y revitalizadoras es imposible esclarecer las causas de la supervivencia y la pujanza de los modos de producción social —en particular, del modo de producción social capitalista— más allá de toda *medida* racional que la investigación científica más concienzuda haya podido establecer.

La filosofía burguesa posclásica constituye justamente una fuerza estabilizadora de la formación social burguesa, ni más ni menos estabilizadora desde un punto de vista, si no intensivo o extensivo, sí cualitativo, que el derecho o la ciencia, inmersos ambos en todos los rincones de la vida social, poderosos ambos como elixir del diablo.

Enfocadas así las cosas, salta a la vista la íntima conexión del primer argumento a favor de la crisis de la filosofía burguesa contemporánea con el segundo, que gira en torno a su ruina teórica, a su inconsistencia científica. Y es que la vitalidad y la eficacia de una forma de producción espiritual o, por el contrario, su caducidad o ineficacia, no radican en la capacidad de ofrecer un cuadro *conceptual* de la realidad, un sistema de juicios universales y necesarios en correspondencia con los ideales clásicos de la teoría, sino, antes bien, en su

aptitud para insertarse activamente en el proceso real de la práctica humana, en su idoneidad para expresar y servir de vehículo a una u otra de sus formas, en su excelencia como móvil ideal. Cientificidad, valga la tautología, exige la sociedad burguesa de la ciencia. Pero es el caso de que la filosofía, tal y como existe en la sociedad capitalista de nuestros días, no es y, en la mayoría de los casos, ni siquiera pretende ser, una ciencia. La filosofía burguesa posclásica ofrece frutas a la degustación social, pero se trata de frutas de una naturaleza muy diferente y, en muchos casos, diametralmente opuesta por su forma y contenido, a las que ofrece el árbol de la ciencia.

Poco se dice de una tesis filosófica burguesa posclásica al afirmar que es falsa, vale decir, al medirla negativamente con el rasero de la ciencia: ni más ni menos que lo que se dice de un teorema matemático al declararlo feo. No es la facultad de "descubrir la verdad" lo que aquí cuenta, sino la facultad de hacerse valer, significar, figurar, simbolizar, sugerir, impresionar, sugestionar, tener sentido, ser requerida y consumida en los límites de la forma burguesa de organización de las relaciones sociales. De la forma más acabada, la filosofía burguesa posclásica revela esta facultad, en calidad de forma vulgar de pensamiento teórico (insistamos: no grosera, no tonta, no inculta, sino vulgar, inmersa, en su función apologética dominante, en los parámetros lógicos del paralogismo). Se trata, sí, de una forma falsa de conciencia, pero la determinación de falsedad y su reverso, veracidad, resbalan sobre su epidermis, resultan externas a su naturaleza, le son adjudicadas por la conciencia científica, son gangarrias que no necesita —más bien le estorban— para sonar, resonar, retumbar, abrirse paso, producir obras tan poderosas, duraderas y hechizantes como la de Nietzsche y asegurarse un lugar en una buena parte de las universidades y editoriales del mundo contemporáneo.

Allí, pues, donde se ha visto debilidad, exanimación y disfuncionalidad —en la precariedad teórica científica, en la lucha absurda de todos contra todos y en el derrumbamiento implacable de cuanto se construye— nosotros vemos fuerza, vitalidad y funcionalidad. La vida de la filosofía burguesa posclásica es precisamente la de la metamorfosis, la de la transfiguración imprevisible que ora se funde parcialmente con la ciencia social y natural, ora lo hace con la teología, el arte, la nigromancia y la agorería. Nace aquí y muere allá, se edifica y se destruye en una carrera vertiginosa de agregaciones y desagregaciones, resulta tanto más potente cuantas más son las formas contrapuestas que engendra en su desarrollo, cuanto más escandalosa es la quiebra de sus escuelas, más exóticos sus postulados y más burda la vulgarización de los estilos clásicos de pensamiento.

Es lógico que del ideal clásico de una ciencia definitiva o, al menos, estable en sus conquistas, sólo quede la nostalgia, cuando no un objeto de burla, desprecio y conmiseración. Lo que antes aparecía como un movimiento ascendente y gradual de la razón triunfante es ahora despeñadero de pequeñas razones y sinrazones beligerantes, hostiles entre sí, pero capaces en su conjunto de ofrecer con medios filosóficos (¡no científicos!) un cuadro de la vida espiritual y una posición ante el mundo (burgués y no burgués) de sumo interés para la

Ciencia de la Historia, que otras formas de producción de ideas no pueden ofrecer. Un juicio moral elevaría allá y tacharía aquí. El juicio de la ciencia, que constata y explica, descubre en la carencia de fecundidad científica la apoteosis de la efectividad práctica, la perfecta conformidad a su destinación social, la forma adecuada, en los marcos de la especulación filosófica superada por el marxismo, de expresión consciente de los avatares históricos del burgués contemporáneo.

Una sociedad que no puede vivir sin revolucionar constantemente sus condiciones materiales de vida, ofrece la paradoja de verse obligada a revalidar permanentemente esquemas obsoletos de pensamiento y manipular las conquistas supremas del espíritu en una multiplicidad irracional de metamorfosis que degrada desde un neoclasicismo ortodoxo y convencional, capaz por momentos de situarse a la altura del pensamiento clásico, hasta la farsa más cabal ejecutada por carnavaleros de la razón y el sentimiento.

EL FETICHISMO DE LA REFLEXIÓN FILOSÓFICA VULGAR

El estigma de apologista escandaliza e irrita a los filósofos vulgares y a los señores profesores de filosofía. Para la representación idealista cotidiana la filosofía existe, ante todo, como un acto personal de "interrogación del ser", como una "preocupación cosmovisiva" que se expresa en el lenguaje oral o escrito, pues en esta forma salta a la vista como un hecho sólido que no ofrece dudas incluso a los sentidos. Precisamente en esta forma —despojada de sus eslabones mediadores— de la creación inmediata de una doctrina u obra, la filosofía vive en la superficie de la sociedad antagónica y en la imaginación de sus cultores. Se hechizan así los productos filosóficos acabados, empaquetados y etiquetados, que se antojan la única forma de ser de la filosofía. El pensamiento se considera obra y prerrogativa del pensamiento. Por esta razón, al explicar la esencia, el origen y las causas de la "renovación ininterrumpida" de la actividad filosófica, los filósofos vulgares y los profesores de filosofía no encuentran nada mejor que invocar su propia noción, sumamente indeterminada, acerca de cierta necesidad espiritual de poseer una visión cósmica, un conocimiento "totalizador" que permita ubicar al hombre en el orden universal, o bien otra noción, más definida pero, así mismo, sobradamente abstracta, referente al asombro (la inquietud, la curiosidad, la turbación) ante lo que hasta entonces se tenía por cotidiano y, de repente, por alguna razón peregrina, se hace enigmático.

Estas ideas vulgares no sólo y no meramente se hurtan de las formas primarias de reflexión filosófica propias de la Antigüedad, sino dimanan del proceso real que se observa en la fachada de la cultura espiritual antagónica; esto es, del perfecto simulacro de la "divergencia progresiva" de las doctrinas, que contribuye a hechizar la sustantividad de la filosofía y cultiva el prejuicio de que ésta tiene su raíz en la perturbación del espíritu ante lo Absoluto o ante alguna entidad afín (la Totalidad, el Ser, el Mundo). No obstante haber sido superada históricamente, la filosofía levanta la cabeza y cuantos más hidalgos pensantes y

filosóficamente ilustrados hacen aparición en la corte del saber, tantos más son los puntos de vista filosóficos. Por cuanto, aunque de forma mediada, todos los individuos son "partícipes" del proceso de producción, circulación y consumo de las ideas —incluidas las filosóficas—, surge la posibilidad de considerar a cada hombre un filósofo en su género. Así como un teólogo pone a Dios por testigo de que la religión descansa en "las profundidades del alma humana", los artífices de la filosofía especulativa apelan al Hombre Como Tal, a "lo más humano de su humanidad", en sus desvelos por demostrar que la filosofía constituye un atributo del espíritu. Al fin y al cabo, ¿quién se atreve a asegurar que no somos zapateros todos los que usamos zapatos o somos capaces de remendar una suela desgastada?

No se trata aquí de una simple fantasía, sino de una apariencia objetiva. De forma inmediata, la facultad de elevar el espíritu a las moradas de lo Universal Absoluto emana de hecho de las ideas filosóficas precedentes, capaces de apoderarse de las manos y los nervios de los pensadores y usurpar el altar de las más poderosas divinidades. En efecto, en cada momento dado del proceso de producción filosófica, la tradición histórica, oral o escrita, se presenta como una premisa necesaria de la reproducción de este proceso, de su continuo "rejuvenecimiento" y, mediante una metamorfosis real, se convierte en nuevas doctrinas filosóficas. En esta forma simple, desvinculada del proceso, la filosofía se reproduce como un momento de la cultura espiritual. Como toda reproducción, la reproducción de la filosofía sólo es posible a través de su regreso al punto de partida; es decir, al propio resultado de la producción filosófica, a las doctrinas filosóficas en su realidad inmediata y tangible de obras. En cada volumen o teoría que se ostenta como una nueva variante de la *philosophia perennis*, este regreso al punto de partida cristaliza en su forma externa. Y, en general, la filosofía vive constantemente en esta forma de obra y doctrina, en la cual quedan veladas las condiciones sociales del trabajo espiritual del filósofo, el movimiento de la mediación social, su manantial y su desembocadura. Sin embargo, precisamente esta mediación constituye el contenido real del proceso, en tanto la forma de obra filosófica, a pesar de su "tangibilidad", no es más que "un momento que se desvanece". Por ello, la filosofía aparece y se afirma como una forma sin contenido, como un resultado desprovisto del proceso de formación de su contenido. De esta fuente brota la mistificación de la filosofía, su transformación en una actividad eterna (atemporal) y en un producto eterno del espíritu civilizado. El proceso social que la constituye permanece a la sombra y la filosofía adquiere el *status* de una potencia espiritual independiente de la producción material. La reflexión externa identifica el huevo con la mariposa, la doctrina filosófica como producto o premisa con la propia filosofía como proceso, una forma con la totalidad. Por consiguiente, la determinación de forma histórica, gracias a la cual un resultado de la creación espiritual es —o se hace— filosofía, no logra ser esclarecida. La reflexión vulgar aísla a los filósofos de un sistema concreto de relaciones sociales, los eleva a un "tiempo suprahistórico" en el que tienen por vecinos o se contraponen exclusivamente a otros filósofos y en modo alguno a los portadores

históricos concretos de las determinaciones de la producción material y espiritual.

En la forma en que los teóricos vulgares consideran la filosofía (la forma de su surgimiento inmediato —o externamente mediado— del "espíritu creador"), ésta se presenta como una realidad *de facto* que apenas exige explicación y, por ello, como una forma irracional, como una forma que no puede deducirse de manera racional de otras formas o procesos. El término "filosofía" se sustituye tranquilamente por los de "discurso filosófico", "reflexión filosófica" u "obra filosófica", y el movimiento va de discurso en discurso, de reflexión en reflexión, de obra en obra. "Espíritu que produce espíritu": he aquí el paralogismo, la animación hechicista de procesos materiales que constituyen la primera y la última palabra, casi nunca dicha expresamente, muchas veces imputada verbalmente, de la reflexión filosófica vulgar (pues el filósofo vulgar apenas se da por enterado de que a él se refiere la crítica que saca a la luz su proceder). Si se confiere una forma realmente lógica a estas representaciones difusas, la filosofía se nos presenta como una función que se renueva a sí misma y no tiene portador material alguno, como una función "pura", sin órgano. El sujeto de esta renovación es la filosofía, el propio espíritu filosófico, o bien el espíritu dotado de una tendencia innata a filosofar. Por un lado, nos topamos con la filosofía y, por otro, con la filosofía con un signo de más, con una filosofía que se ha incrementado por sí misma.

Tal es la característica distintiva de los organismos: la autoproducción y autorreproducción "a escala ampliada". La filosofía se inviste de semejantes poderes. En esta maniobra de ilusionista que ejecuta la propia realidad antagónica tiene su raíz el hechizo que pone de rodillas a todos los pensadores vulgares ante el sagrario donde se guarda la filosofía sacramentada. No es otro el hábito que visten los adoradores del Dinero.

La producción de dinero —escribe Marx al deshacer el hechizo de la producción capitalista— se presenta, bajo esta forma, como una función propia del capital, algo así como el crecimiento respecto al árbol. Aquella forma disparatada que nos encontrábamos en la superficie de las cosas y de la que, por tanto, partíamos en nuestro análisis, se nos vuelve a presentar ahora como resultado de un proceso en que la forma del capital se va divorciando cada vez más de su verdadera naturaleza".[69]

Este mismo proceso de surgimiento objetivo de la apariencia tiene lugar en la esfera de la producción espiritual y, en particular, de la producción filosófica. Si el investigador se contenta con el análisis de una doctrina filosófica singular e, incluso, de toda una corriente filosófica, éstas se presentan exclusivamente como el producto de la creación individual de pensadores o de grupos de pensadores que, en calidad de materia prima, se sirven de ideas, categorías, conceptos y representaciones halladas en la historia del pensamiento o en su propia conciencia. Sin embargo, con la constatación de esta situación trivial

[69] Carlos Marx. *Historia crítica de la teoría de la plusvalía*, ed. cit., pp. 375-376.

(irracional, si nos detenemos en ella) sólo comienza la investigación teórica, que ha de orientarse, fundamentalmente, a explicar esta apariencia, desenterrar sus raíces, reproducir en conceptos la esencia de la que ella es apenas expresión externa. Entretanto, la reflexión filosófica vulgar constata simplemente como un hecho esta facultad mágica del espíritu filosófico de autoincrementarse y la tarea se reduce a la descripción fenomenológica, el refrito el comentario y la "interpretación" de los textos, a una suerte de prosopografía de este proceso de autocrecimiento (qué tomó y qué rechazó cada filósofo de sus predecesores, qué agregó y en qué no reparó, qué relación guarda una u otra tesis con su biografía, el auge del comercio, las artes plásticas, etc., etc.), deteniéndose cada vez en los resultados de la producción filosófica, los cuales, por cuanto apenas queda en ellos un recuerdo vaporoso del proceso material que los engendró, se fosilizan en la forma más enajenada de su esencia interior, se convierten, por así decirlo, de una relación social en una "cosa espiritual" que, a pesar de alguna referencia casual a la realidad prosaica, lleva una vida independiente.

No se trata, claro está, de echar por la borda el análisis textológico, sino de asignarle a sus resultados el lugar preciso que les corresponde en el sistema de la teoría científica. Es imposible la reconstrucción de una forma social dada de producción filosófica al margen del estudio de los textos en los que se objetiva de modo inmediato la idea del autor, es decir, al margen del estudio de la finalidad que persigue la enunciación de una u otra tesis, de las concepciones de los oponentes con los que se polemiza explícita o implícitamente, las particularidades que confiere a las obras el hecho de estar dirigidas conscientemente al consumo de determinados grupos sociales, la comparación con textos de diferentes épocas con el objetivo de determinar las tradiciones espirituales de las que los filósofos son receptores e iniciadores y establecer con precisión el significado de la terminología utilizada y de cada término en su contexto semántico, la diferenciación de los significados literales, políticos, morales o místicos, las causas de las diferentes interpretaciones históricas de una misma doctrina. Pero el investigador dialéctico no puede imaginarse a sí mismo una suerte de Hermes cuya tarea consiste en acercar al entendimiento de los mortales comunes la voluntad incomprensible de los dioses y, sobre tal supuesto, reducir toda la "tecnología de la investigación" a las sutilezas hermenéuticas. El análisis textológico científico es siempre un momento del estudio integral de la producción espiritual y en modo alguno constituye un fin en sí mismo, en función del cual pueda ponerse, incluso, el análisis de la "situación sociohistórica" en la cual las obras ven la luz. Un texto de filosofía es, sin dudas, el "objeto físicamente metafísico" (Marx) por excelencia. Pero la metafísica encarnada en los retorcimientos del silogismo filosófico constituye, apenas, los prolegómenos de la metafísica de las múltiples y retorcidas vidas que tienen en él su única realidad física.

Así pues, los teóricos vulgares se topan con la filosofía como premisa y resultado del proceso de producción filosófica. Pero premisa y resultado se conciben de modo abstracto, como formaciones autosuficientes entre las que no existe mediación e interacción orgánica alguna, como momentos del organismo social

que es posible indicar con el dedo y aislar. El organismo, en cambio, permanece como un trasfondo o, según la expresión habitual en la reflexión externa, como un "contexto" (económico, político, cultural, etc.) en el que despuntan las proezas del espíritu. Por consiguiente, los teóricos vulgares no operan con premisas y resultados reales, sino con entes metafísicos: ni unos ni otros se deducen del proceso real de morfopoyesis o constitución de las formas sociales, sino se consideran meras existencias. El movimiento se reduce, también desde este ángulo, a su "resumen absurdo" (Marx): D - D', "dinero que crea una mayor cantidad de dinero", o bien E - E', "espíritu que crea una mayor cantidad de espíritu", anima que genera de sí nuevas ánimas como consecuencia de cierto requerimiento natural fatídico, de la necesidad de tener una visión del "mundo como un todo" y hallar el lugar del hombre en él. En resumen, la determinación social de las ideas filosóficas se afirma como autodeterminación espiritual. Esto es lo que, en buen castizo, se llama tecnicismo o, según el lusitanismo generalizado, fetichismo.

En realidad, el espíritu no simplemente genera la filosofía a causa de las perturbaciones que en él provocan los enigmas de carácter y sentido cosmovisivo que cotidianamente ponen a prueba su entereza y sus capacidades. Miradas así las cosas, apenas asoma —tras el intenso resplandor de los conceptos y las categorías áureas, las disquisiciones y disputas refinadas y, en general, el ímpetu desbordado del "espíritu volitivo, emotivo y cognoscente"— la especificidad de la filosofía y, menos aún, de la filosofía posclásica como una forma específica de producción espiritual; se ofrece, todo lo más, una caracterización psicológica abstracta, independiente de toda determinación histórica, de las llamadas "situaciones problemáticas" que surgen cotidianamente ante el hombre. Es natural que el designio de esta "filosofía en general" sea autofecundarse y reproducirse en "progresión geométrica".

Una forma histórica de conciencia que diversifica y realiza las relaciones sociales antagónicas inherentes a un modo específico de producción material, se convierte en una relación del pensamiento hacia sí mismo. Por cuanto el funcionamiento de una formación social antagónica, representada de modo abstracto en las obras filosóficas, hace posible y, en buena medida, exige, la continuidad de la especulación "totalizadora" con el socorro de nuevos "hechos de la conciencia", "situaciones cosmovisivas", "problemas existenciales" o propios de los "fundamentos filosóficos de la ciencia" y de una meticulosa reelaboración y reedición de aquellas obras, se consolida y se petrifica como un prejuicio la ilusión de que existe una pujanza espiritual suprema, avasalladora, cerrada en sí misma, autodeterminada y digna de extasiadas alabanzas, que descubre la esencia de "lo existente" y crea un cuadro general del "mundo". En esta forma periférica, la filosofía sustituye el engranaje de las relaciones sociales, la vida práctica real de los hombres, y este propio engranaje tiende a aparecer como un producto del espíritu, trátese de un espíritu universal, del espíritu que acude al llamado de Aladino o del espíritu de un hombre singular, de sus ideas, sus "datos sensoriales", "corazón" o "actividad con signos",

valedero —¡cuánto más!— si este hombre dice ser un filósofo y tiene a bien verter su subjetividad sobre el papel.

La Ciencia de la Historia revierte estos términos en los que la producción de ideas filosóficas y su consumo social quedan aislados por una muralla, o su relación se reduce cándidamente a un cierto intercambio entre filósofos (o "culturas") "dialogantes" y "polemizantes" a través de los siglos.

Una vía férrea por la cual no se viaja es sólo una vía férrea posible y no real;[70] del mismo modo, una filosofía ya "hecha", traspuesta al papel y encuadernada, sólo potencialmente es filosofía y puede engendrar de sí nuevas formas de filosofar. La filosofía demuestra su facultad de autodeterminación únicamente al entrelazarse con otras formas de la vida social, al insertarse en el proceso de producción material y espiritual y realizarse como trabajo de hombres determinados históricamente que expresan a través de ella su posición en un modo de producción social dado, al irrumpir y ocupar un lugar en el proceso de circulación de las ideas que de una u otra forma fundamentan y hacen posible el antagonismo entre los hombres.[71]

Imagina un filósofo que con su idea se exigirá un templo, pero la historia se encarga de corregir sus apreciaciones y la idea se consume en forma de monopolio financiero, peregrinación, amor patrio, vida ascética o alocución a un batallón de soldados nazis. El pensador privado, atomizado por la división social del trabajo y apenas dueño de sus propios actos, suele lamentarse de que el devenir no lo consulte para encarrilar sus ideas, modificar o reajustar las necesidades de la época, la demanda social de móviles o paralizantes ideales. ¡Como si el producir y lanzar un producto "por esos mares de Dios" no implicara una renuncia a él —lo mismo que renuncia al sacacorchos el productor de sacacorchos—, un enajenarlos definitivamente y un otorgarles otra vida", su "verdadera vida"! Suelen los tomates llegar golpeados o podridos al mercado y al consumidor; otro tanto ocurre con las ideas. Quisiera el autor guardarlas en una campana de cristal, enfundarlas en un estuche de terciopelo que les conserve su estado prístino; puede ansiar apartarlas de quien las transformaría en bomba, prostitución o droga, pero, muy para su desdicha, el inextricable proceso de "transubstanciación" o "metabolismo del trabajo social" (Marx) transcurre a sus espaldas, ajeno a su voluntad y buenas intenciones, preñado de contradicciones y metamorfosis antagónicas.

En fuente real de su propia reproducción y renovación la filosofía se convierte sólo al embarrarse con la suciedad del mundo, al realizarse (consumirse) en la lucha de intereses de unos u otros grupos de hombres que ocupan un lugar diferente y opuesto en el decurso de la producción social; en una palabra, al revelarse "como lo que es": una función de un proceso de producción, distribución, cambio y consumo social limitado y condicionado históricamente. Precisamente en el proceso de producción y reproducción de una forma dada de

[70] Carlos Marx. *Contribución a la crítica de la Economía Política*, ed. cit., pp. 245-246.
[71] Ver: *Ibídem*, pp. 244-250.

sociedad han de considerarse todas las formas de conciencia, incluida la filosofía.

En un mundo donde la Biblia se trueca en lienzo y en aguardiente, el intelectual es un asalariado y las ideas, en relación con él, no son sino valores de cambio, resulta, lo menos, ingenuo, limitar la investigación a la obra filosófica tal y como sale del crisol de la creación, destinada en apariencia al consumo exclusivo y casi estético de unos pocos privilegiados del espíritu y que simplemente no existe para las masas, no ejerce, en su realidad inmediata, ninguna influencia sobre ellas, no mueve ningún resorte práctico, no echa a andar ningún molino ni levanta una barricada. Convertir el pensamiento filosófico en objeto de estudio significa, para el materialista consecuente, investigarlo en sus sucesivas transmutaciones, avanzar, en pos de la génesis, a través de sus formas metamorfoseadas y ocultas tras espesa neblina: del tratado forrado en piel al taller del historiógrafo, de éste a las aulas universitarias, a las digresiones de los comentaristas profesionales o los folletos comerciales; y, luego, a las cazuelas colectivas e individuales en que los filosofemas se cuecen junto a representaciones mitológicas, normas morales y jurídicas, cultos sincréticos, valores estéticos, hipótesis y teorías científicas, recetas para la actividad doméstica, tradiciones atávicas, modelos de héroes y antihéroes de novelas, filmes y canciones que llenan estadios, profecías de dioses y brujos, dicharachos populares, consejos de padres a hijos, discursos de directores de escuela, sermones dominicales en la iglesia, conversaciones de sobremesa, páginas del redactor jefe de las revistas o lamentaciones del enamorado bajo la luna; hasta configurar ese guisado que llaman "conciencia de las masas", con su carácter imperativo sobre la actividad, y su capacidad, al cristalizar como impulso ideal, de dar comienzo a un proceso inverso de metamorfosis y ocultamientos. La idea que interesa, desde este punto de vista, no es simplemente la que corre por la pluma del filósofo al papel, sino, y sobre todo, la que regresa de una larga cadena de transmigraciones desde el mundo de la *doxa* al mundo de los *eidos*, cuyo punto de partida es siempre un desprendimiento de la forma anterior, y cuya realidad es pasar por múltiples filtros, desgastarse o enriquecerse al circular de mano en mano, al deslizarse por atajos imprecisos del lenguaje y transfigurarse como resultado de una recepción (intelección, comprensión) imprevisible; la idea que coyunturas o circunstancias fortuitas convierten en dogma, lema o consigna; la idea cuyo autor no tiene rostro y que, en labios de portavoces y trompetistas, puede devenir su contrario; la idea oculta en forros de maletas de contrabando, aprendida de memoria para ser repetida, quemada en una hoguera o catapultada al cielo; la idea roída por el préstamo múltiple: el préstamo del silogismo traspapelado, transcontextualizado, expresado en forma de poesía, imperativo moral o arenga política; el préstamo cubierto con el velo de las traducciones idiomáticas, epocales y culturales; el préstamo fecundo del maestro a su discípulo, el préstamo entre correligionarios e, incluso, entre adversarios; el préstamo en forma de fraude corrupto o de ese plagio cotidiano que constituye una condición necesaria de la herencia espiritual, una expresión obligada de la naturaleza supraindividual del conocimiento y que, al decir de Heine, hace ridícula toda pretensión de propiedad privada sobre las ideas. Se

trata, en fin, de la idea que es autoconciencia, pero, más que autoconciencia, es anticipación, proyecto, esquema, convicción, valor, móvil, vehículo y dictador de la actividad social en cuyas entretelas surge como potencia.

Si, por el contrario, el investigador se abstrae de este proceso y considera el resultado del "acto creador" inmediato como una realidad válida por sí misma, se hace inevitable la mistificación de la filosofía (lo mismo que el intento de subyugar un poder superior convierte en fetiches los árboles huecos, las pezuñas de tigre, la pluma de águila o la sombra humana). En tal caso, no sólo se echa un velo sobre la identidad dialéctica de la filosofía, como lo fundamentado, con un proceso determinado de producción material, como fundamento, sino se santifica la apariencia de que existe una contraposición directa (abstracta) entre ellos, lo cual obliga a presentarlos como formaciones independientes, como mundos diferentes, como dos sustancias interconectadas de una u otra forma, una subjetiva y la otra objetiva. En esta abstracción del proceso real de la producción espiritual tiene su raíz la concepción idealista de la historia, el dualismo del espíritu y la materia.

Si la exigencia fundamental del estudio científico de la conciencia es deducirla del proceso real de la actividad vital de los hombres, de las determinaciones orgánicas e históricas concretas de la producción material y espiritual, la crítica científica de la filosofía especulativa es solo posible como crítica de los organismos sociales que exigen esta forma mistificadora de la conciencia para su funcionamiento. Por el contrario, la crítica de los teóricos vulgares, así como su propia obra, no avanza más allá del ser epidérmico de la filosofía, el texto filosófico. La crítica vulgar arremete contra unas u otras formas del filosofar, contra determinados conceptos, categorías o enfoques, sin tocar la propia esencia de la filosofía como construcción especulativa, como ideología, sin alcanzar el proceso real de la producción de ideas filosóficas ni las condiciones reales "tergiversadas" que hacen necesaria su fundamentación y justificación especulativa. Tal lucha contra la "difunta filosofía" (Engels) desde las propias posiciones de la filosofía difunta con el objetivo de fundamentar nuevos intereses en gestación no conduce a otra cosa que a la resurrección de un cadáver. Esta crítica constituye una realización furtiva de la exigencia de subordinar los viejos intereses a los intereses nuevos, sus formas caducas de expresión en la esfera de la conciencia a formas viriles. La crítica superficial de los agentes de la producción espiritual contribuye precisamente a poner la difunta filosofía en función de las nuevas formas de filosofía que traen a la vida las nuevas condiciones materiales y la nueva correlación de fuerzas sociales. De semejante "lucha crítica" se ocupan todos los reaccionarios vulgares contemporáneos que hablan desde las tribunas en nombre del Ser y el Valor. Si la crítica que se orienta contra unas u otras tesis de la especulación filosófica e, incluso, contra sistemas enteros, no se desarrolla hasta convertirse en crítica de la filosofía especulativa como una forma de fundamentación del modo antagónico de producción social, permanece cautiva de la ideología burguesa, de la intención de adaptar esta modalidad de la conciencia a las necesidades de la sociedad capitalista.

En particular, la crítica de la filosofía vulgar y profesoral burguesa supone estudiar el proceso a través del cual la filosofía clásica burguesa, como forma históricamente precedente de producción filosófica y cantera directa de la especulación vulgar, sufre una metamorfosis integral y se convierte en función y forma de fundamentación del régimen social burgués en la época de la maduración de las contradicciones entre el capital y el trabajo.

EL COMIENZO DE LA FILOSOFÍA BURGUESA POSCLÁSICA

Las expediciones de los filósofos burgueses posclásicos en busca de los principios formadores y el espíritu de las doctrinas filosóficas precedentes se han venido orientando, cada vez, hacia épocas más alejadas de la contemporaneidad. La máquina del tiempo filosófico se sumerge con osadía en las ruinas de la historia, en la paleontología del espíritu. De Hegel se pasa a Kant, Hume, Berkeley, Descartes, y luego a Tomás de Aquino, Agustín, Platón, Parménides e, incluso, a Tales. Las reflexiones en torno a la génesis de la doctrina que propugna uno u otro pensador adquieren la forma externa de un regreso consciente e inconsciente al comienzo nebuloso de la "filosofía en general". Si ya Nietzsche afirmaba que todos los "grandes problemas" fueron propuestos antes de Sócrates[72], Ortega y Gasset cree necesario para el "filósofo auténtico" "reproducir en su persona, siquiera aproximadamente, aquella situación originaria en la que la filosofía nació". En su opinión, precisamente

> "aquellos primeros filósofos que en absoluto la hicieron porque en absoluto no la había (...) son el auténtico profesor de filosofía a que es preciso llegar perforando el cuerpo de todos los profesores de filosofía subsecuentes."[73]

Sin embargo, estos expedicionarios restauradores nunca consiguen arribar sin ideas preconcebidas y lecciones bien aprendidas a tan remoto arcanos. La "proyección historicista" que intenta conocer el comienzo de la filosofía sin determinados "prejuicios" emanados del conocimiento de sus formas actuales, procede en realidad en sentido inverso: traslada mecánicamente sus representaciones prejuiciadas sobre el presente, o sobre otras formas posteriores, a las formas primarias de la especulación cosmovisiva. Por cuanto la historia real se concibe apenas como una determinación externa (como "contexto") y la búsqueda del comienzo no deviene investigación concreta de la génesis de una forma específica de filosofía, sino de la "filosofía en general", la pretendida restauración de la "situación originaria" se convierte, como regla, en una descripción de las experiencias espirituales que compulsan empíricamente al pensador contemporáneo a identificar formalmente sus "preocupaciones

---

[72] F. Nietzsche. *Filosofía General,* Obras Completas, Buenos Aires, Ed. Aguilar, 1962, t. 2, p. 383.

[73] Esta, a propósito, es una de las novísimas refutaciones del viejo principio del determinismo filosófico según el cual *ex nihilis nihil est*. He aquí que, en opinión del filósofo español, a partir de una nada absoluta apareció un algo absoluto: la filosofía. *Fiat philosophia!* y la filosofía se hizo...Ver: José Ortega y Gasset. "Ideas para una Historia de la Filosofía" (Prólogo a *Historia de la Filosofía* de Emile Brehier), Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1942, t. 1 p. 42.

humanas" con las de los filósofos del pasado y realizar de contrabando una función social de la cual no siempre logra tomar plena conciencia.

Entre estos restauradores y el sabio Tales de Mileto se alza, en particular, la figura avasalladora de Aristóteles, cuya obra, por vías directas e indirectas, ha ejercido la más profunda influencia sobre la comprensión ulterior de la especificidad del pensamiento filosófico. El proceso de restauración de los supuestos "auténticos" del filosofar se ve agravado desde el inicio por determinada concepción de la naturaleza de este "acto" que inevitablemente tiene su origen en las definiciones de la filosofía que se encuentran de la *Metafísica*.[74] El propio Nietzsche considera la filosofía una "tentativa de describir de algún manera el devenir de Heráclito, y sintetizarlo en signos."[75] Y Ortega y Gasset escribe:

> "...La filosofía es también una fe. Consiste en creer que el hombre posee una facultad —"la razón"— que le permite descubrir la auténtica realidad e instalarse en ella."[76]

Desaparece así toda determinación auténticamente histórica de la "realidad auténtica" en la cual hacen un llamado a instalarse los filósofos, realidad que puede presentarse ahora como sustancialmente diferente del proceso de compraventa de la fuerza de trabajo.

En contraposición a esta "manera filosófica", en el presente ensayo no se plantea la cuestión del comienzo de la "filosofía en general", sino de la filosofía vulgar burguesa como una forma específica de producción de ideas. No se trata, sin embargo, de un acertijo cronológico, sino de un problema *histórico*: el problema de la lógica objetiva del surgimiento de la llamada filosofía burguesa contemporánea. Tampoco se trata, por consiguiente, del punto a partir del cual sería conveniente comenzar la investigación del pensamiento filosófico contemporáneo en correspondencia con las asociaciones que nos provoca el término "contemporáneo". Es inútil estirar o encoger esta palabra con el objetivo de alargar o achicar los marcos de la forma de conciencia que con ella se designa: la propia configuración real (y sus portadores, a pesar de nuestras ilusiones y nuestros manuales) permanece indiferente ante estos dolores de parto de la reflexión externa. No partimos de un término que ha llegado a nosotros con determinada carga semántica, entre cuyos matices debe escogerse uno con el fin de hallarle un equivalente corpóreo, sino de una forma de conciencia real que se mueve, por extraño que parezca, independientemente del lenguaje. Nuestro objetivo no consiste en dividir la filosofía burguesa en aras de la "claridad" y el "orden" de la exposición de su desarrollo histórico, sino, todo lo contrario, en revelar el proceso por el cual *ella misma* produce en sí sus propias

---

[74] Ver: A. V Potiomkin. *El problema de la especificidad de la filosofía en la tradición diatríbica*, Rostov del Don, Editorial de la Universidad de Rostov, 1980, Cap. IV.
[75] Federico Nietzsche. *Filosofía General*, ed. cit., p. 392.
[76] José Ortega y José Gasset. "Ideas para una Historia de la Filosofía" (Prólogo a *Historia de la Filosofía* de Emile Brehier), ed. cit., p. 46.

divisiones, se transforma en el curso de su propio desarrollo. Nos encontramos, pues, ante el problema de la *metamorfosis real* de la filosofía burguesa clásica en la filosofía de la burguesía contemporánea.

Por otra parte, el devenir de la filosofía posclásica no puede ser presentado como un proceso de incremento de los elementos vulgares de la filosofía clásica, hasta su plena formación como un modo integral de conciencia. El esquema evolucionista simple ("algo ha surgido significa que otro algo se ha incrementado") que intenta deducir directamente la filosofía vulgar del desarrollo de sus "gérmenes" en la filosofía clásica, tropieza con un hecho inexplicable a partir de sus supuestos: el desarrollo del pensamiento clásico tiene lugar a través de la "autodepuración" de todos sus elementos vulgares -elementos que obstaculizan su propio desarrollo-, de modo tal que, en vísperas de su autonegación, aparece como una ciencia "invertida", "puesta de cabeza". No es precisamente la filosofía vulgar la configuración espiritual que niega (supera, *Aufheben*) la filosofía clásica en tanto *forma* (forma de contenido: de producción de ideas), sino la ciencia, en particular la Ciencia de la Historia. El filosofar vulgar burgués niega (elimina) el pensamiento clásico en tanto *contenido*; su forma, en cambio, la conserva como exterioridad. Entre ambas formas de la filosofía burguesa, por consiguiente, no existe sucesión orgánica alguna, a pesar de los numerosos rasgos comunes que puedan establecerse al compararlas.

He aquí una verdadera tragedia para los investigadores de orientación idealista que buscan *filiaciones de ideas* y por esta vía, tránsitos llanos de un "estado" del espíritu a otro, sin tomarse el trabajo de descender de las formas ideales que "planean en las alturas" a su "base terrenal". No es menor el escollo que surge ante los pensadores terrenales de *orientación cuantitativa* que reducen el problema de la metamorfosis real a la cuestión del incremento de las *condiciones* de su surgimiento, aunque se trate de las condiciones de su surgimiento en el fundamento de la vida social. En dialéctica, metamorfosis *real* implica *superación de la cualidad* ("salto", según la popular expresión figurada), interrupción del ciclo de metamorfosis puramente formales en el seno de un sistema dado de relaciones. Entretanto, por "salto" no ha de entenderse una especie de magnitud que tiende a cero, es decir, algo que "casi existe" y "casi no existe", un suspiro entre dos almas. La comprensión materialista de la superación de la cualidad (el "salto") es su comprensión como un ser real, más exactamente, como una *forma real del ser*, determinada en el tiempo y en el espacio, con su contenido específico. Se trata de una *forma de contenido transitoria*. De modo que el problema de la transformación de una forma de contenido en otra, es decir, el problema del surgimiento de una forma dada, del proceso del desarrollo, se presenta ante la ciencia como problema de las condiciones del surgimiento de la forma de tránsito que, en tanto resultado del desarrollo ininterrumpido de la forma históricamente precedente, constituye a la vez la premisa que, a través de un desarrollo igualmente ininterrumpido, se convierte en la forma investigada. Nos encontramos, por así decirlo, ante el problema de la "forma-salto" entre la forma investigada y la forma históricamente precedente.

El estudio *empírico* del proceso de vulgarización del pensamiento filosófico burgués permite distinguir tres períodos históricos nítidamente delimitados:

Primero. *El período de formación de las premisas* de la forma vulgar de la filosofía burguesa, que encuentra en el proceso de acumulación originaria del capital y de correspondiente formación del modo de producción material capitalista (siglos XV-XVIII) su *fundamento formal*.

Las nociones vulgares acerca del nexo del modo de producción social naciente con la esencia del "hombre en general" y su lugar en el universo, se encuentran en este período entrelazadas directamente con el proceso de la actividad práctica de la burguesía en ascenso (el "tercer estado"), y su diferenciación tiene lugar exclusivamente como un momento efímero de la formación de la filosofía burguesa clásica que, en comparación con la vulgar, constituye por ahora una forma más adecuada (para la burguesía) de intelección abstracta del mundo. Se trata de un momento que resulta necesariamente de la naturaleza contradictoria del proceso de producción filosófica y, en última instancia, de la contradicción existente entre la burguesía y las clases y grupos sociales cuyos cimientos ella está llamada a destruir con su desarrollo. La profanación de las conquistas reales de la filosofía clásica, la diferenciación y configuración de sus momentos vulgares en la forma de doctrinas filosóficas más o menos estables, tiene un carácter puramente externo con respecto a la producción filosófica burguesa temprana, no expresa los intereses de la burguesía ni se realiza, por lo general, a través de los apoderados de la producción espiritual propiamente burguesa, sino constituye una expresión de los intereses de las clases reaccionarias que se oponen a ella y se realiza precisamente a través de los ideólogos de estas clases, en primer término, la aristocracia feudal (y el clero). La contradicción entre la filosofía burguesa en formación y este adversario vulgar expresa del modo más pleno el contenido social fundamental de la filosofía como forma de producción de ideas en el período de tránsito del feudalismo al capitalismo.

Posiblemente, el ejemplo más notable de este género de vulgarización es el destino de la doctrina filosófica de Descartes en las manos del clero reaccionario y, en particular, de los teólogos católicos, los jesuitas y otras fuerzas de la Contrarreforma, que se adscribían a las posiciones de la lógica formal (aristotélica) vulgarizada y que, si al inicio rechazaban el cartesianismo por la bendita razón de que contravenía a la filosofía antigua, asumieron posteriormente su lenguaje y diversas tesis separadas arbitrariamente de su sistema con el objetivo de consolidar la fe religiosa; hasta que, en la figura del ocasionalismo, fue trasformado en pura escolástica, en un instrumento de santificación y defensa de la "verdad religiosa", de armonización de la fe y la razón, mediante su adecuación a la doctrina de Agustín y, en parte, a la de Tomás de Aquino.

Segundo. El *período de diferenciación* de las representaciones vulgares de la filosofía clásica y su unificación con las nuevas representaciones y orientaciones cosmovisivas de la burguesía en la época en que la formación social capitalista alcanza su plena madurez (a partir de mediados del siglo XIX).

Al tiempo que la filosofía burguesa clásica se acerca a su límite histórico y lógico a través del desarrollo íntegro de sus contradicciones internas —de la acción destructiva de sus resultados dialécticos sobre todas la premisas esenciales de la especulación metafísica— y comienza a sobrepujar su medida en la forma del sistema universal de la dialéctica idealista, la sociedad burguesa pone en el orden del día la diferenciación y consolidación de formas vulgares del filosofar, llamadas a ocupar el lugar del pensamiento clásico. Sin embargo, este reemplazo sólo se efectúa después que se ha cerrado el ciclo de desarrollo de la filosofía clásica en el sistema de Hegel. A las formas de filosofía vulgar que se diferencian prematuramente del pensamiento clásico les aguardaría un peliagudo camino de luchas ideológicas para su entrada triunfal en el mercado filosófico de la sociedad burguesa, a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Tal fue, en particular, el destino de la forma más célebre del kantismo vulgar, la filosofía de Schopenhauer y, años más tarde, el destino de la de Kierkegaard. En este período, la filosofía vulgar burguesa manifiesta los rasgos específicos que caracterizan toda su forma desarrollada y genera de sí su modalidad más acabada, la filosofía profesoral. En la producción material capitalista desarrollada, la filosofía vulgar burguesa encuentra el *fundamento real* que la genera y la regenera como resultado y premisa de su propio movimiento.

Tercero. El *período de funcionamiento de la filosofía vulgar (incluida la profesoral) como la forma más adecuada de fundamentación filosófica del modo capitalista de producción* en la época del imperialismo y de los primeros intentos prácticos de desbrozar el camino hacia la negación del antagonismo entre los hombres y la afirmación de una sociedad de productores libres. La filosofía vulgar (y profesoral) burguesa encuentra en la producción material de la época del capitalismo monopolista su *fundamento integral*.[77]

El problema que nos ocupa se halla histórica y lógicamente situado en la divisoria entre el primero y el segundo período apuntados.

El estudio de las ideas expresadas por los clásicos del marxismo-leninismo en torno a la cuestión del fin de la filosofía "anterior", muestra que ellos la vinculan a la madurez de la ciencia como un conocimiento empírico y teórico sistemático que constituye una fuerza productiva del trabajo social. La solución concreta del problema del comienzo de la filosofía burguesa contemporánea exige que se esclarezca el proceso a través del cual el ser social de los hombres hace necesario el fin de la anciana filosofía y el surgimiento y desarrollo de la ciencia. En este punto descubrimos una antinomia real del desarrollo del modo burgués de producción espiritual: la génesis de la filosofía vulgar burguesa coincide con la madurez del proceso de desarrollo de la ciencia, lo que, a su vez, supone como premisa necesaria la desintegración y el fin de las construcciones filosóficas especulativas. La ciencia no sólo actúa como causa inmediata de la ruina definitiva de la filosofía especulativa, sino también y en la misma medida,

[77] Sobre la categoría de *fundamento*, véase: G. W. F. Hegel. *Ciencia de la Lógica*, Buenos Aires, Editorial Solar, 1968, t. 2, pp. 391-420.

como causa inmediata de su resurrección y canonización por la burguesía políticamente dominante.

Esta antinomia sólo puede ser desarrollada y solucionada racionalmente (es decir, en la forma de una contradicción objetiva) si consideramos la filosofía y la ciencia como momentos de la reproducción capitalista que ha comenzado a crear las premisas de su propia negación.

Las clases dominantes de las formaciones precapitalistas en las cuales funcionaba la filosofía como "ciencia de las ciencias", como Ontología, no necesitaban de la reproducción conceptual objetiva de la realidad para consolidar su dominación y garantizar la reproducción de las relaciones sociales correspondientes. Más exactamente, el nivel existente de desarrollo de la producción material no demandaba aún la investigación experimental y teórica sistemática de la realidad, y sus necesidades eran satisfechas con la aplicación de medios naturales de producción. Se requería, en cambio, entre otros modos de autofundamentación ideológica, de "representaciones cósmicas", asentadas en ciertas "causas finales" y "principios eternos" de los cuales el orden social fuera imagen y encarnación. A la creación y elaboración detallada de este cuadro cósmico —heredero directo de la conciencia mitológica propia de la comunidad gentilicia— se dedicó una buena parte de los ideólogos de las clases dominantes que se sucedieron en las formaciones sociales precapitalistas.

Son totalmente diferentes las exigencias del modo capitalista de producción. La revolución constante del orden social, necesaria a la burguesía políticamente dominante, no puede realizarse sino sobre la base del conocimiento científico de las leyes de la naturaleza que se incorporan directamente como factores de la producción material.

> La burguesía necesitaba, para el desarrollo de su producción industrial, una ciencia que investigase las propiedades de los cuerpos físicos y el funcionamiento de las fuerzas naturales —escribe Engels—. Pero, hasta entonces la ciencia no había sido más que la servidora humilde de la Iglesia, a la que no se le consentía traspasar las fronteras establecidas por la fe; en una palabra, había sido cualquier cosa menos una ciencia.[78]

La especulación filosófica, en cambio, no sólo es incapaz de servir a la burguesía para el desarrollo de la industria, sino que es francamente inconcebible en el sistema de las ciencias naturales que constituyen una fuerza productiva inmediata del capital. Con mitos filosóficos es imposible echar a andar el volante hidráulico o las estaciones atomoeléctricas, y ante el Capital no hay mayor pecador que el "naturalista" que invierta dos centavos en la construcción de un cuadro del mundo a partir de la idea del oxígeno puro o de una ameba sempiterna.

[78] Federico Engels. "Del socialismo utópico al socialismo científico", en Carlos Marx y Federico Engels. *Obras Escogidas en 3 tomos*, Editorial Progreso, Moscú, 1974, t. 3, p. 106.

La ciencia surge como respuesta a la demanda de reproducir teóricamente las leyes objetivas de las esferas de la realidad que de una u otra forma entran en el ámbito de la actividad práctica productiva de los hombres, con el fin de ser aplicadas en calidad de instrumentos efectivos de la transformación de la naturaleza y las relaciones sociales. Aprehendida en su forma pura, esta demanda implica la exigencia de poner coto de una vez y por todas a cualquier género de construcciones cósmicas y ontologías de valor universal. La ciencia es ciencia por cuanto, en lugar del conocimiento especulativo de la vieja filosofía, obtiene un conocimiento objetivo de las regiones concretas de la realidad. La ciencia es ciencia en tanto supera la filosofía como "ciencia de las ciencias", como forma ilusoria de conocimiento que mitologiza la naturaleza y la sociedad. Escriben Marx y Engels:

> "...Allí donde termina la especulación, en la vida real, comienza también la ciencia real y positiva, la exposición de la acción práctica, del proceso práctico de desarrollo de los hombres. Terminan allí las frases sobre la conciencia y pasa a ocupar su sitio el saber real. La filosofía independiente pierde, con la exposición de la realidad, el medio en que puede existir." [79]

Pero, ¿qué ocurre cuando los intereses e ilusiones de una clase social en el poder, en correspondencia con su posición en el sistema de dominación ideológica, establecen fronteras más o menos rígidas a la reproducción *teórica* de la realidad? ¿Qué llena esta laguna? La especulación totalizadora.

La ciencia social burguesa no puede superar *cualitativamente* el nivel empírico del conocimiento científico, no puede ir más allá de la formulación de generalidades empíricas, de la constatación de determinadas regularidades que se observan en diferentes ámbitos de las relaciones humanas y de su descripción sistemática. Ríspida y tajante, esta proposición sólo adquiere sentido sobre la base de la concepción dialéctica de la teoría científica como forma del conocimiento social.

La Ciencia (teórica) de la Historia no es simplemente una forma de actividad dirigida a la obtención de conocimientos sobre la realidad, un producto cualquiera del "pensamiento sociológico organizado", o bien un sistema de afirmaciones y demostraciones intervinculadas que permite explicar y prever el curso de los acontecimientos sociales. Ni la formulación de leyes generales para un conjunto dado de fenómenos, ni la definición de los atributos de una esfera ("parte", "componente", "estado", "modelo", "tipo ideal") de la cultura, ni la coherencia formal, ni la verificabilidad y eficacia práctica constituyen rasgos distintivos de la teoría científica de la sociedad: de hecho todas estas "virtudes" son igualmente inherentes al pensamiento social empírico, (cuya "dignidad", a propósito, no ha de ser menospreciada en modo alguno). La *differentia specifica* de la teoría científica de la sociedad se expresa toda en el principio de ascenso

[79] Carlos Marx y Federico Engels. "Feuerbach. Oposición entre las concepciones materialistas e idealistas (I Capítulo de *La Ideología Alemana*)", ed. cit., p. 22.

de lo abstracto a lo concreto que constituye la médula del historicismo de Carlos Marx, esto es, en *la exigencia metodológica de reproducir, en su necesidad contradictoria y desde sus formas abstractas a sus formas concretas de existencia, la lógica del devenir de los organismos sociales como un todo concreto, como una totalidad orgánica en autodesarrollo*.[80] Sin embargo, el reino de la ciencia social burguesa es el reino de lo universal abstracto; su elemento es la formalización, la tipologización, la clasificación, la constatación de regularidades empíricas, la sistematización ramificada —con frecuencia externa a la esencia del asunto— de todo el material que se encuentra en la superficie de la sociedad y que, vinculado directa o indirectamente al proceso de producción de la plusvalía, conduce de una u otra forma a su perfeccionamiento. En cambio, todo intento de reproducción científica teórica del sistema social capitalista como una *totalidad orgánica*, como una *formación histórica*, está condenado a la inquisición de los intereses políticos, religiosos, filosóficos e, incluso, morales de la burguesía. Apunta Georg Lukács:

> "...El carácter dialéctico y trágico de la situación de clase de la burguesía, consiste en que no sólo le interesa, sino que le es ineluctablemente necesario adquirir una conciencia lo más clara posible de sus intereses de clase en *cada cuestión particular*, pero que si esta misma clara conciencia se extiende a *la cuestión vinculada a la totalidad*, entonces le resulta fatal.[81]

Una "conciencia clara de la totalidad" es una visión teórica integral de la formación social pulsante que dimana del desarrollo necesario y contradictorio del modo histórico concreto de producción material que constituye su fundamento. Contra este muro se estrellan, incluso, los proyectos sociológicos más generalizadores ("totalizadores") de la ciencia burguesa (E. Durkheim, M. Weber). Pues es evidente que la teoría dialéctica de las formaciones sociales conduce al resultado de la necesidad del desplome del mundo del capital con todas las formas de actividad práctica y de conciencia condicionadas por él y sagradas para la burguesía.

Esta circunstancia determina el surgimiento de la filosofía burguesa posclásica (es decir, vulgar y profesoral) como una forma específica de producción espiritual. Escribe A. B. Potiomkin:

> "...en las condiciones de las más encarnizadas luchas de clase la clase trabajadora dirige contra la burguesía el arma que ésta misma había forjado, incluidas las conquistas del conocimiento científico y el materialismo vinculado a ellas. Con el objetivo de paralizar la influencia cosmovisiva revolucionaria del conocimiento científico creado por la propia burguesía, los ideólogos de esta clase social se ven obligados a resucitar y

[80] Ver: Carlos Marx. *Contribución a la crítica de la economía política*, ed. cit., pp. 257-259.
[81] Georg Lukács. *Historia y conciencia de clase.* La Habana, Ed. de Ciencias Sociales, 1970, p. 95.

> maquillar esa forma ideológica en desuso cual es la filosofía concebida como ontología (ciencia de las ciencias)." [82]

Así, pues, la resurrección de la vieja cosmovisión filosófica no simplemente tiene lugar como reacción a la ciencia en general, sino como reacción a su "influencia cosmovisiva revolucionaria", a su fuerza destructiva con respecto al capital, a su capacidad de convertirse en un arma de la lucha de clase (es decir, política) del proletariado contra la burguesía.

La actividad de los filósofos iluministas que, en vísperas de la Gran Revolución Francesa, sometieron a crítica inclemente y mordaz las relaciones económicas y políticas decadentes del feudalismo, constituyó el bautizo de fuego y la piedra de toque de la filosofía como medio de lucha política de la burguesía. En la Francia del siglo XVIII —constata Engels— "la revolución filosófica fue el preludio de la política".[83] La época de maduración de las condiciones para la conquistas del poder político por parte de la burguesía económicamente dominante estuvo determinada, en gran medida, por la crítica filosófica de todo el tejido de las relaciones sociales: la propiedad feudal, el régimen gremial, los bienes de abolengo, el provincialismo, los privilegios y ventajas estamentales, las normas políticas y jurídicas, los códigos éticos y estéticos, la filosofía escolástica y, en general, toda la ideología clerical-realista nobiliaria, en esencia religiosa. La apelación a la naturaleza humana "auténtica" y a las dignidades y derechos "inalienables" del hombre resultó un himno sublimado a la propiedad privada burguesa y a la libertad de competencia. La filosofía burguesa se encontraba entonces en la época de su más llano esplendor, se movía aún "en línea ascendente" en correspondencia con la situación social de su portador y, por consiguiente, la crítica realizada por los pensadores franceses no requería de una vulgarización sistemática y pertinaz del pensamiento clásico.

Completamente diferentes fueron las circunstancias que determinaron en Alemania la utilización del arma filosófica como medio de lucha política de la burguesía contra la reacción feudal. La creación desaforada de sistemas filosóficos propia de la corriente de pensamiento que en la Alemania prerrevolucionaria de la década del 40 del siglo XIX se dio en llamar "jovenhegelianismo" constituyó el punto final de una serie de "intentos" sucesivos de convertir definitivamente la filosofía vulgar burguesa en una forma real de producción de ideas capaz de funcionar como el medio más adecuado de fundamentación del modo capitalista de producción en la esfera de las categorías y los conceptos "puros".

Aún en vida de Kant, toda una horda de amantes vulgares de la sabiduría se arroja con energías sin precedentes sobre la herencia filosófica clásica. *Hamann* y *Jacobi* atacan sin ceremonias las "pretensiones" de la "razón pura" y ven la integridad del ser humano en el sentimiento y la fe, en la revelación inmediata

---

[82] A. V. Potiomkin. *La especificidad del conocimiento filosófico*, ed.cit., p. 134.
[83] Federico Engels. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, ed. cit., t. 3, p. 355.

de la naturaleza y de Dios. *Reinhold* pasa rápidamente de una popularización más o menos concienzuda de la doctrina kantiana a la conversión de la "cosa en sí" en una representación de la conciencia y, sobre esta base, se dedica a dar vueltas al sartén del criticismo. *Schulze*, según palabras de Lenin, "defiende abiertamente la línea escéptica en filosofía, declarándose adepto de Hume (y, entre los antiguos, de Pirrón y Sexto). Niega en redondo toda cosa en sí y la posibilidad del conocimiento objetivo, exige categóricamente que no vayamos más allá de la "experiencia", más allá de las sensaciones..." [84]

Sobre la alfombra mágica de la escuela romántica (*Hörderlin*, los hermanos *Schlegel, Tik, Novalis, Schleiermacher*) la actividad creadora infinita del "Yo" fichteano se remonta a las nubes de los sentimientos estéticos indeterminados, supuestamente capaces de aprehender lo infinito en lo hermoso. La razón autoconsciente (el "Yo") se transforma en una poesía que progresa infinitamente, idéntica a la religión y a la filosofía, en cuyas entrañas se encierra todo el mundo; o bien en cierta fe humana coincidente con la creación divina. El "no-Yo" se presenta ahora como un símbolo universal del "Yo" estético, moral y religioso. El filósofo se convierte en un mago que ejecuta sus conjuros y sortilegios mediante rituales poéticos. El culto de la razón pura y la cosa en sí se sustituye por el culto del genio (el artista "auténtico" y su creación: el mito-metáfora). La razón que "logiza" el cosmos cede lugar a la fantasía estetizadora y la fábula, y la dialéctica se transforma en el arte de operar con "representaciones fundamentales" de la conciencia irracionalizada.

Schopenhauer, cuyas "vacuas reflexiones", según la caracterización de Engels, estaban "cortadas a la medida del filisteo",[85] convierte el mundo kantiano de los fenómenos en un mundo de apariencias, fantasías oníricas e ilusiones; más aún, con picardía infantil, el filósofo transforma este mundo en *mi* representación. El otro mundo, el de los "nóumenos", es ahora una "voluntad infinita", concebida ni más ni menos que como infelicidad y dolor. El comienzo absoluto de Ser no es ya el Agua ni la Razón, sino la Voluntad.

En su polémica vulgar con el pensamiento clásico alemán y, en particular, con Fichte y Schelling, *Herbert* plantea la tarea de depurar "los datos de la experiencia interior y exterior" de todas las contradicciones acerca del mundo en su totalidad, sobre la base de reglas formales ("claras y distintas", según la herencia cartesiana) de unificación de los juicios en los razonamientos, e investigar la "estática" y la "dinámica" de las representaciones del alma con ayuda del cálculo matemático. *Fries* y *Beneke* sustituyen el conocimiento de las formas *a priori* de la actividad pensante por una introspección psicológica, por un psicologismo radical ("antropología psicológica", según la terminología de Fries) que versa supuestamente sobre las formas estructurales de la vida psíquica, independientemente de la percepción del mundo exterior.

---

[84] V. I. Lenin. *Materialismo y Empiriocriticismo,* ed. cit., p. 148.
[85] Federico Engels. *Anti-Dühring*, ed. cit. p. 404.

Esta lista podría multiplicarse. Apuntemos solamente que algunos de estos vulgarizadores lograron esclarecer contradicciones reales de la filosofía clásica y, por consiguiente, contribuyeron en alguna medida a su desarrollo ulterior. Tras la obra de Hegel, sin embargo, esto resulta imposible.

El proceso que hemos bosquejado culmina en la época de la "putrefacción del espíritu absoluto", este punto supremo de la especulación filosófica que supone la superación de todos los "principios sin premisas" precedentes. Los fundadores de la Ciencia de la Historia describen detalladamente este proceso de descomposición y de simultánea aparición de todas las imitaciones vulgares imaginables ("abortos alemanes") de la filosofía hegeliana, transfigurada en "nuevas combinaciones" y "nuevas sustancias".

> "...Los industriales de la filosofía, que hasta aquí habían vivido de la explotación del espíritu absoluto, arrojáronse ahora sobre las nuevas combinaciones. Cada uno se dedicó afanosamente a explotar el negocio de la parcela que le había tocado en suerte.[86]

Como consecuencia de la ausencia de demanda en el mercado para la "charlatanería filosófica", semejantes negocios perdieron pronto la apariencia de solidez e importancia y

> "...empezaron a echarse a perder (...) mediante la producción fabril y adulterada, el empeoramiento de la calidad de los productos y la adulteración de la materia prima, la falsificación de los rótulos, las compras simuladas, los cheques girados en descubierto y un sistema de crédito carente de toda base real.[87]

Al mismo tiempo, Marx y Engels subrayan la dependencia directa de todas estas nuevas especulaciones con respecto al sistema de Hegel, a pesar de que, en la autoconciencia de sus creadores, tales especulaciones se presentan como el desarrollo ulterior de sus "aspectos más significativos". En realidad,

> "su polémica contra Hegel y la de los unos contra los otros se limita a que cada uno de ellos destaque un aspecto del sistema hegeliano, tratando de enfrentarlo, a la par, contra el sistema en su conjunto y contra los aspectos destacados por los demás."[88]

Parecería que nos encontramos ante la filosofía burguesa contemporánea en su forma simple, no desarrollada de existencia: la creación filosófica de los jóvenes hegelianos (esta, "especulación que se reproduce caricaturescamente" y eleva, incluso, la palabreja "misterio" al rango de categoría, según expresiones de Marx,) se presenta claramente como el opuesto directo de la filosofía burguesa

---

[86] Carlos Marx y Federico Engels. "Feuerbach. Oposición entre las concepciones materialista e idealista" (I Capítulo de la *Ideología Alemana*), *ed. cit.*, p. 12.
[87] *Ibídem*.
[88] *Ibídem*, p. 13.

clásica. Y aunque, como hemos visto, la vulgarización fue un satélite constante del pensamiento clásico y, por consiguiente, los jóvenes hegelianos no son pioneros en este oficio (en general, la lógica de su construir especulativo en poco se diferencia de la lógica de los vulgarizadores precedentes), la obra del jovenhegelianismo adquiere una nueva cualidad esencial: la vulgarización no es aquí un "momento que se desvanece" de la filosofía clásica; no se trata ya de una diferenciación casual de los elementos vulgares de esta última, sino una diferenciación *que está destinada a desarrollarse y tiende al absoluto* en la época de madurez de las contradicciones fundamentales de la sociedad capitalista como una forma de su propia producción y reproducción *que excluye toda reproducción de la filosofía clásica*. Es este un momento esencial cuya importancia resulta difícil sobrevalorar: la desintegración de la filosofía clásica burguesa y su sustitución por su propio contrario.

Sin embargo, un estudio más profundo de este proceso revela que sólo por su *forma externa* el jovenhegelianismo expresa el modo de autofundamentación filosófica característico del orden social capitalista desarrollado. Al analizar los *productos* de la creación especulativa de los jóvenes hegelianos, la reflexión externa tropieza con su unidad abstracta con la filosofía de la burguesía contemporánea respecto a los problemas examinados, el estilo de análisis y la cultura general de pensamiento. Pero, al describir este parentesco, aún nos encontramos en el peldaño de la analogía (la analogía textológica), de la comparación inmediata de los hechos empíricos (los textos). Sin embargo, la tarea consiste precisamente en estudiar el *contenido* (la esencia social) del joven hegelianismo, vale decir, esclarecer la relación de esta forma de la especulación filosófica con el modo de producción material que la amamanta e indicar la función que cumple en la totalidad social.

Es sumamente significativo que justamente la cuestión de la religión (este antiguo general de los soldados filosóficos) haya servido de base a la bifurcación del destacamento de exégetas vulgares de la filosofía hegeliana. El hegelianismo de derecha, que interpretaba a Hegel en el espíritu de la ortodoxia protestante y consideraba su sistema filosófico la forma racional de la teología, no se distinguía en nada sustancial de las múltiples corrientes que intentaron utilizar los sistemas filosóficos clásicos con el objetivo de justificar y defender los dogmas religiosos. Su tarea, así como la de los escolásticos medievales en relación con la doctrina aristotélica, consistía en demostrar la coincidencia y la armonía interior del sistema hegeliano con los postulados cristianos de la inmortalidad del alma, el libre albedrío, el creacionismo. En su obra, la filosofía conserva su vieja cualidad de sirvienta de la teología. Por el contrario, los jóvenes hegelianos con su talante revoltoso, convirtieron la filosofía hegeliana que habían vulgarizado en un arma de lucha antirreligiosa y, por consiguiente, antifeudal.

En la época de la desintegración del sistema hegeliano, escribe Engels, tenían significado práctico en la vida teórica de Alemania:

> "sobre todo dos cosas (...) la religión y la política".

En esa situación,

> "...cuando la beatería ortodoxa y la reacción feudal absolutista subieron al trono con Federico Guillermo IV, ya no había más remedio que tomar abiertamente partido. La lucha seguía dirimiéndose con armas filosóficas, pero ya no se luchaba por objetivos filosóficos abstractos; ahora, tratábase ya, directamente, de acabar con la religión heredada y con el Estado existente." [89]

La filosofía se convirtió en el traje que más le asentaba a la burguesía en su lucha contra la religión y la política estatal. La maniobra no resultó de difícil ejecución: la conciencia política de la burguesía alemana, ya madura en aquel entonces, tomó del guardarropa de la historia, según expresión de Engels, el "manto filosófico" (la forma de la especulación filosófica con la terminología sublime y la teorización cósmica que la caracterizan), lo vistió ceremoniosamente y se sirvió de él para expresar veladamente sus intereses políticos.

Es elocuente, en este sentido, la caracterización que hace Marx de la evolución del pensamiento de uno de los líderes y profetas del joven hegelianismo, Bruno Bauer, en cuyo *Literatur-Zeitung*

> "alcanza su punto culminante (...) el absurdo de la *especulación alemana en general*".
>
> "...El señor Bauer ha sido un *teólogo* desde su primer origen, pero no un teólogo corriente y vulgar, sino un *teólogo crítico* o un *crítico teológico*. Ya como el máximo extremo de la ortodoxia *viejo hegeliana*, como aderezador especulativo de todo *absurdo religioso y teológico*, declaraba constantemente la *crítica* como objeto de su *propiedad privada*." [90]

Al liberarse de la teología ortodoxa, el filósofo estimó necesario "imaginarse un Estado *crítico*, es decir un Estado que no es otra cosa que el *crítico de la teología* a quien su fantasía *infla* como Estado",[91] y dirigirlo contra la religión y la teología "no críticas", en las que veía al verdadero adversario de su juego crítico-trascendental con representaciones teológicas. "... *La autoridad religiosa fue suplantada en él por la autoridad política*", con lo cual fue construido como *absoluto*, "no sólo el Estado prusiano, sino también, consecuentemente, la casa real prusiana."[92] Por último:

> "el movimiento político iniciado en el año 1840 vino a redimir al señor Bauer de su *política conservadora* y lo elevó por un instante a la política liberal.

---

[89] Federico Engels. "Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana"*, ed. cit.*, p. 361.
[90] Carlos Marx y Federico Engels. *La Sagrada Familia*, La Habana, Editorial Política, 1965. p. 23, 230-231.
[91] *Ibídem,* p. 183.
[92] *Ibídem*, p. 184.

> Pero la política, en rigor, volvía a ser solamente un *pretexto* para la teología."[93]

Esto, en esencia, no es más que una expresión de la metamorfosis real a la que se vio sometida la filosofía burguesa en la época de la maduración de las contradicciones fundamentales del modo capitalista de producción. Sin embargo, a nivel fenoménico, la filosofía permanece "idéntica a sí misma". Tiene lugar aquí la apariencia objetiva de continuidad de la misma forma de conciencia.

El enfoque fenoménico-descriptivo no es capaz de revelar la naturaleza del proceso de gestación y metamorfosis de las formas de la producción espiritual burguesa que despoja a la filosofía de sus antiguos nexos y funciones en el organismo social y le otorga funciones y nexos completamente diferentes, transformándola, de este modo, en *otra configuración de la conciencia*, en expresión de *otra esencia* social. Puesto que aún se habla de "autoconciencia", "sustancia" y "naturaleza humana" en general, el pensamiento acrítico que acepta esta apariencia como realidad única ni siquiera plantea el problema de la esencia de esta forma metamorfoseada de la producción espiritual. Desde este punto de vista, a propósito, es comprensible por qué la última palabra de la reflexión "crítica" fue su autoproclamación como pensamiento libre de toda política, y la declaración del carácter "social" abstracto de sus escritos contra la "teología no crítica", lo cual le permitió "seguirse dedicando sin entorpecimiento a su propia teología *crítica*, a la antítesis de espíritu y materia, como la proclamación del salvador y redentor crítico del universo."[94]

En oposición a este enfoque formal, Marx y Engels ven la esencia de la nueva forma de filosofía en su subordinación a los intereses *políticos* de la burguesía alemana. Escribe Engels:

> "...La lucha seguía dirimiéndose con armas filosóficas, pero ya no se luchaba por objetivos filosóficos abstractos; ahora tratábase ya, directamente, de acabar con la religión heredada y con el Estado existente. Aunque en los *Deutsche Jahrbücher* los objetivos finales de carácter práctico se vistiesen todavía preferentemente con ropaje filosófico, en la *Rheinische Zeitung* de 1842 la escuela de los jóvenes hegelianos se presentaba ya abiertamente como la filosofía de la burguesía radical ascendente, y sólo empleaba la capa filosófica para engañar a la censura.
>
> Pero, en aquellos tiempos, la política era una materia muy espinosa; por eso los tiros principales se dirigían contra la religión; si bien es cierto que esa lucha era también, indirectamente, sobre todo desde 1840, una batalla política." [95]

Es evidente que, en este caso, no se hace referencia a la lucha contra la "religión en general", sino contra la religión *que se contrapone a los intereses*

---

[93] *Ibídem*, pp.230-231.
[94] *Ibídem*, p. 184.
[95] Federico Engels. "Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana", *ed. cit.*, p. 361.

políticos de la burguesía sojuzgada aún por la aristocracia feudal, independientemente de la forma en que hayan tomado conciencia de ello los propios jóvenes hegelianos, ebrios con la idea de ser representantes de la Crítica en General.

Bajo la forma externa de la identidad del jovenhegelianismo y la filosofía burguesa contemporánea, se descubren contenidos, no sólo diferentes, sino diametralmente opuestos y, por consiguiente, *formas de contenido* opuestas. A diferencia de la filosofía de la burguesía contemporánea, el jovenhegelianismo no constituye una función de la política burguesa que se determina interiormente por su oposición a la ideología proletaria, no es un arma en la lucha contra la doctrina marxista, sino contra la ideología del absolutismo y la reacción feudal y, por esta razón, constituye una *función de la lucha política* de la burguesía contra la aristocracia feudal.

Con el modo de producción de ideas que se afirma de forma universal concreta en el jovenhegelianismo culmina el proceso de transformación ininterrumpida de la filosofía clásica en su contrario. Este propio modo de producción de ideas —repetido y extendido en formas menos puras en otros países de Europa—, se convierte, a través del desarrollo ininterrumpido de las contradicciones que le son inherentes, en la forma integral de conciencia que se acostumbra llamar "filosofía burguesa contemporánea". Una de estas contradicciones constituía la quintaesencia de toda la producción espiritual, la charlatanería teórica y la actividad política apocada e irresoluta de los burgueses alemanes en los años 40 del siglo XIX: a consecuencia de las condiciones históricas exclusivas de su formación y desarrollo[96], la burguesía alemana se encontró "entre dos fuegos" que amenazaban su propia existencia como clase.

> "Los sucesos de febrero *[de 1848]* en París aceleraron la revolución alemana que se aproximaba y modificaron con ello su carácter —escribió Engels—. En lugar de triunfar con sus propias fuerzas, la burguesía alemana triunfó a remolque de la revolución obrera francesa. Sin haber tenido tiempo aún de ajustar cuentas definitivas a sus viejos adversarios —la monarquía absoluta, los terratenientes feudales, la burocracia, la pusilánime pequeña burguesía—, se vio obligada a enfrentarse ya a un nuevo enemigo: el proletariado."[97]

Y más adelante:

> "...Asustada, no por lo que el proletariado alemán era, sino por lo que amenazaba llegar a ser y por lo que ya era el proletariado francés, la

[96] Ver: Federico Engels. "Revolución y contrarrevolución en Alemania", en: Carlos Marx y Federico Engels. *Obras Escogidas en 3 tomos*, ed. cit., t. 1; George Lukács. *El asalto a la razón,* La Habana, Instituto del Libro, 1967, pp. 29-74.

[97] Federico Engels. "Marx y 'Neue Rheinische Zeitung' (1848-1849), en Carlos Marx y Federico Engels. *Obras*, 2da edición, p. 15 (en ruso).

> burguesía vio una sola salvación: establecer cualquier compromiso, incluso el más cobarde, con la monarquía y la nobleza.[98]

Su auténtico adversario era ahora el proletariado: precisamente contra él habrían de enfilarse progresivamente todos los medios de la lucha ideológica burguesa, incluida la filosofía. En este punto, la filosofía de los jóvenes hegelianos hubo de pasar a mejor vida. Su lugar debía ocuparlo un arma más resuelta y potente en la lucha contra el proletariado, organizado ya en un partido político independiente.

El "modo de pensamiento jovenhegeliano" constituye, de esta suerte, la "ruptura de la continuidad", el cambio cualitativo, el salto real del reino de la filosofía clásica al reino de la filosofía vulgar; es el estado lógico e histórico intermedio del pensamiento filosófico burgués que, en tanto abjuración irreversible de la filosofía clásica, constituye a la par la posibilidad real de su "eternización" en forma vulgar, es decir, de la diferenciación definitiva de la filosofía burguesa contemporánea como una forma de producción espiritual que se contrapone a la Ciencia de la Historia. Este modo de producción de ideas es la salida de los límites de la filosofía clásica, pero no más. Es la salida que conduce precisamente a la filosofía burguesa contemporánea, pero no es esta misma filosofía. Se trata de la forma peculiar e irrepetible de producción filosófica que constituye la unidad del ser y el no ser de la filosofía vulgar burguesa. Es el comienzo real de la filosofía de la sociedad burguesa desarrollada, la forma intermedia de la filosofía burguesa en la que, según la expresión que B. F. Pórshniev aplica al *pithecanthropus alalus*, no todo es nuevo, pero todo es nuevo[99]: no es nueva su forma vulgar, conocida ya desde la época del surgimiento de la filosofía burguesa clásica y, ante todo, su determinación de contenido como arma de lucha política de la burguesía contra la aristocracia feudal; es nueva *la misma* forma vulgar, que excluye ahora toda reproducción de la filosofía clásica, toda presencia de los más imperceptibles gérmenes de investigación monista del objeto y, ante todo, *la misma* determinación de contenido, que constituye la posibilidad real de la diferenciación de la filosofía vulgar en calidad de forma de la producción espiritual burguesa diametralmente opuesta al modo de pensamiento jovenhegeliano, en tanto constituye una función de la lucha de clases contra el proletariado revolucionario. Este modo de filosofar tiene su *cualidad* y su *negación* en la forma de contenido efímera del "salto". Precisamente por ello es, al mismo tiempo, *en una y la misma relación*, fin y comienzo.

Con el desarrollo ulterior de la formación social burguesa, lo que al inicio era apenas un "asunto nacional alemán" se extiende rápidamente del otro lado del Rhin, donde, tras las profundas conmociones de las grandes revoluciones antifeudales, la burguesía comienza a recoger los frutos de su pasada rebeldía y se ve tentada a continuar destilando el néctar del "pensamiento puro", destinado

---

[98] *Ibídem,* p. 16.
[99] B. F. Pórshniev. *El comienzo de la historia humana*, Moscú, Editorial Misl, 1979, p. 17 (en ruso).

ahora a estabilizar el progreso del orden alcanzado, a defenderlo de los ataques de la ciencia social marxista. Ya el positivismo, según reconoce su propio fundador, "se opone profundamente al materialismo, no sólo por su carácter filosófico, sino también por su destino político."[100]

DETERMINACIÓN FORMACIONAL DE LA FILOSOFÍA BURGUESA POSCLÁSICA

Al examinar someramente el proceso de circulación de los productos del trabajo intelectual en la sociedad burguesa contemporánea, un observador desavisado podría aceptar la hipótesis cartesiana acerca de la existencia de cierto genio maligno universal cuyo divertimento favorito consiste en confundir los cerebros humanos, mofarse de los sentidos y desvirtuar, desde el inicio, cualquier intento de comprender las cosas en su esencia. En este proceso no sólo conviven los ideales clásicos de belleza y bondad con la monstruosidad y el sadismo santificados, sino que coexisten, incluso, las doctrinas de hechicería teórica con los sistemas científicos más rigurosos. El pasado del espíritu vive y regresa de múltiples formas, se amanceba con toda suerte de nacimientos y pone sus huevos en cada rincón; el presente se agita en una diversidad innumerable de híbridos y criaturas en eterna metamorfosis; y toda predicción parece una ficción. Ocultistas aquí, cabalistas allá, adoradores del diablo acullá. Astrólogos, frenólogos, numerólogos, vampirólogos, magos negros y exorcistas, fabricantes de amuletos y brujos científicos ofrecen tranquilamente sus mercancías en plazas, librerías y supermercados. El horóscopo entra en las casas presidenciales. Cada soldado, artesano, estudiante, lumpen, obrero y cultor del arte puro posee su brebaje espiritual, mixturado a partir de los más caprichosos licores en las retortas de una alquimia inmemorial. Hay quien forra de corcho puertas y ventanas con el fin de aislarse del aire material y espiritualmente contaminado, o logra hacerse de una ermita en alguna esquina olvidada de dios. Los poetas fabularán su suerte. Pero el *homo políticus*, el habitante de la polis burguesa, ya sin límites geográficos, el ciudadano que compra o vende su fuerza laboral y que, para gusto o pesar, participa de la división capitalista del trabajo, encuentra al alcance de la mano un alimento espiritual prefabricado con estas sustancias pintorescas, poco importa si embotellado o en forma de señales luminosas, alimento que se ve obligado a consumir y que conforma desde afuera su mundo interior y su actividad. La política se confunde en este entretejimiento de figuraciones y motivaciones ideales.

Si el observador centra su campo visual en las formas de filosofía que proliferan en la sociedad burguesa, la hipótesis del Genio Trastocador adquiere visos de certeza incontestable. No son pocos los pensadores que defienden la sociedad capitalista en virtud de que la odian, o que reflejan adecuadamente las contradicciones sociales gracias a un esfuerzo consciente por enmascararlas. Al escapar de la realidad, los filósofos se enraízan en ella como una fuerza activa: los representantes de la justicia cósmica desempeñan el papel de gendarmes

[100] Augusto Comte: *El fundador del positivismo,* Fascículo 4, Sp b, 1912, p. 85 (en ruso).

terrenales, y los poderhabientes de la Esencia, el papel de publicistas asalariados. Los profetas rechazan las profecías; las utopías se presentan como antiutopías; la fundamentación de la crisis de la cultura se ve acompañada necesariamente de un "progresismo" apologético, y el optimismo se apoya en consideraciones escatológicas. La "desideologización" hace las veces de lanza y escudo de la ideología burguesa; la exaltación de la inquietud individual se realiza en aras de la quietud colectiva; la actividad social se convierte en un "modo inauténtico de existencia" del ser social; la reanimación del régimen capitalista se realiza mediante la declaración de que el mundo en su totalidad ha arribado a una crisis irreversible. Se escuchan voces de burgueses filosofantes que se quejan sinceramente, en nombre de los "valores auténticos", del "egoísmo agresivo de los obreros". Los filósofos matan a todos los dioses y seres divinos imaginables con el objetivo único de resucitarlos; los ateístas se presentan como buscadores de dioses, demuestran la necesidad del sentimiento religioso y dejan para el Altísimo un "espacio lógicamente posible"; los nihilistas fundamentan la fe, y los creyentes, el nihilismo. Es esta la época en que los sermones éticos de egoísmo extremo se realizan apelando al amor por el prójimo. El amoralismo y la destrucción de los valores afirman la moral y los valores burgueses. La fundamentación de la crisis de la filosofía tiene lugar a través de la construcción de nuevas doctrinas filosóficas; la indigencia del pensamiento especulativo se ve compensada por su reproducción a escala cada vez más ampliada. La ficción se declara verdad suprema, y en el propio concepto de verdad se ve una ficción repulsiva. La cientificidad se encuentra en la posibilidad de refutación; las unilateralidades se superan con unilateralidades. Los fenomenólogos descubren "esencias verdaderas", los antipsicologistas ven su tarea en describir "la estructura de las vivencias individuales" y las irracionalistas se pronuncian en nombre de la razón. Tragedias cosmovisivas son representadas por comediantes y los epígonos injurian a sus maestros. Se renuevan ininterrumpidamente los intentos de resolver problemas previamente declarados insolubles. Individuos que lucran con la filosofía conspiran contra ella, se ven compelidos a "eternizar" una actividad que les resulta odiosa y se autocondenan a una creación asistémica de sistemas. Los profetas de la muerte de la filosofía hablan en nombre de los filósofos del futuro; innovadores hay que reclaman el título de originales exclusivamente por el hecho de que copian de todos los filósofos sin exclusión; los revolucionarios de la filosofía se declaran abiertamente seguidores de Sócrates y Santo Tomás y ven la única salida en adentrarse en callejones sin salida. La lógica se utiliza en nombre del mito, y el mito, en nombre de la lógica. Filósofos profesionales consideran que los problemas de los cuales se ocupan no tienen sentido alguno, y sólo alcanzan resultados teóricos positivos en otras esferas del saber. La filosofía se realiza en forma de poesía y los poetas son declarados únicos filósofos auténticos. El desacuerdo de las ideas filosóficas se verifica mediante su acuerdo total, el caos de los ideas, a través de su orden más rígido, la hostilidad, a través de la solidaridad. Los mitólogos acusan al marxismo original de cantera de mitos, los vulgarizadores, de vulgaridad, y los renovadores de la religión, de religiosidad. Aparecen filósofos que no temen siquiera a la acusación de solipsistas...

Si nuestro observador decidiera ganarse el pan escribiendo manuales de "Historia de la filosofía (burguesa) contemporánea" ,o tratados sobre "Pensamiento Filosófico (no marxista) de los siglos XIX y XX", en correspondencia con las reglas de la Lógica Formal y del principio de las descripción exhaustiva, alias "análisis multilateral", pronto dispondríamos de un cuadro desplegado de *paralogismos*, fruto inequívoco de la reproducción acrítica y la sistematización de estas y otras contradicciones escandalosas, en el que los círculos, líneas y flechas propios de los diagramas escolares se verían sustituidos por las conjunciones "y", "o", "por consiguiente" y otras semejantes, en un texto compacto con ínfulas académicas. Pero si atajamos el paso a este camarada y enfocamos *dialécticamente* el panorama difuso y desarticulado que hemos bosquejado (la apariencia), e intentamos reproducir teóricamente la esencia que tras él se oculta con los medios que ofrece *la concepción materialista de la historia*, resulta posible encontrar el hilo de Ariadna que nos permita orientarnos en el laberinto de la filosofía vulgar y establecer los eslabones mediadores que la vinculan al proceso real de la producción social burguesa.

Es precisamente *la política burguesa, como forma de producción espiritual contrapuesta a la política proletaria* y, ante todo, la política del Estado burgués (el Estado antiproletario) el hilo lógico e histórico que conduce al esclarecimiento de los nexos reales de la filosofía burguesa posclásica con el régimen económico que le otorga su determinación social específica. Pero ya conocemos que en la superficie de la sociedad capitalista esta conexión aparece falseada. La filosofía y la política se presentan aquí como formas de diferente sustancia, vinculadas de manera puramente azarosa, espejismo que se consolida por el hecho de que la primera no es, en modo alguno, una simple determinación extensiva de la segunda, sino una forma diferenciada de producción de ideas que posee a todas luces su propia especificidad. Con otras palabras, esta imagen torcida cristaliza en virtud de los vuelos excelsos de la especulación filosófica sobre las batallas clasistas mundanas en busca del orden eterno absoluto del universo o del principio a través del cual éste podría ser comprendido o sentido y, por consiguiente, en virtud de que en la reflexión de los propios agentes de la producción filosófica, el objeto de sus desvelos se diferencia radicalmente de los menesteres que ocupan a los políticos.

Los nexos que permiten comprender la naturaleza y las funciones de la Filosofía burguesa de la Historia y la Filosofía burguesa del Derecho aún están a la vista. Estas modalidades de la especulación cosmovisiva se revelan claramente como construcciones lógicas que fundamentan un orden social determinado y obtienen más o menos directamente su materia prima de la conciencia política y jurídica de la burguesía contemporánea. En la Filosofía burguesa de la Religión y en la filosofía religiosa burguesa, estos nexos se ven velados ya por motivos religiosos cosmovisivos, por la apelación al vínculo atemporal entre el hombre y su creador, apelación que genera una apariencia de imparcialidad con respecto a los conflictos materiales clasistas. Sin embargo, si se toman en consideración las funciones sociales de las formas de religión que amamanta el Capital con sus pródigos pechos, y el hecho de que la filosofía religiosa burguesa se pone

francamente al servicio de estas formas de religión, tampoco resulta muy difícil descubrir su nexo con los "intereses seglares". De modo análogo se presentan las cosas con respecto a la Ética y la Estética burguesas posclásicas e, incluso, a la Filosofía de la Ciencia. Pero el asunto adquiere un cariz muy diferente al enfrentarnos a la Filosofía de la Naturaleza, la Lógica, la Gnoseología y, colmo de colmos, la Ontología "pura". Supuestamente, en la Filosofía de la Naturaleza nos las vemos nada más y nada menos que con los principios y las regularidades eternas de la naturaleza; en la Lógica, con las leyes específicas y las reglas del pensamiento (o del lenguaje) humano en general; en la Gnoseología, con las formas en que estas últimas se manifiestan en el conocimiento del mundo; y, finalmente, en la Ontología, con el "ser como tal", con lo existente tal y como es "en sí", con sus "principios auténticos".

En esta forma enajenada, la filosofía se presenta como "un otro" cualquiera con respecto a la política. Razón suficiente de su existencia se declaran las doctrinas filosóficas del pasado (los "mundos espirituales" de los filósofos precedentes) y el propio "mundo interior" del renovador que expone sus obras a la luz del sol (la "tendencia del espíritu" a alcanzar una "síntesis del conocimiento" o una "concepción general del mundo", "el sentimiento moral", "la inclinación natural a aprehender la esencia de lo bello", "la necesidad de la conciencia de acercarse racionalmente a la verdad religiosa", etc., etc.). ¿Qué sentido tendría hablar aquí de los intereses políticos de la burguesía? Por cuanto la filosofía existía antes que la política burguesa y constituyó una de las premisas espirituales del nacimiento del mundo burgués, para el filósofo vulgar resulta claro que el vínculo existente entre ellas es netamente externo y que la "reina de las ciencias" seguiría existiendo incluso si desapareciera el capitalismo. Apenas se vislumbra que esa "filosofía precedente" es otra (otras) forma del espíritu, una función social diferente por principio de la que "astutamente" convierte en instrumento a los propios filósofos contemporáneos. Se obtiene así una situación que raya en lo irrisorio: los filósofos burgueses, asalariados en su enorme mayoría del sistema de educación estatal y de las instituciones ideológicas del Estado, o bien de fundaciones financiadas por el Capital en sus más diversas modalidades, se presentan a sí mismos como representantes del Ser, la Verdad y el Valor sobre La Tierra.

Nada más alejado de nuestra intención que definir la filosofía burguesa posclásica como un *género* de la política burguesa y limitarnos a señalar su diferencia específica; o bien establecer una identidad absoluta (formal) entre ambas, reducir una forma de ideología a otra. Se trata, muy a la inversa, de considerarlas como formas diferenciadas *de una y la misma formación social*, formas que necesariamente se complementan entre sí, pero cuya relación no es de simple *yuxtaposición*, sino de *subordinación*. Este enfoque excluye, asimismo, el punto de vista opuesto, el intento de establecer una diferencia *esencial* entre la filosofía burguesa posclásica y la política del Estado capitalista con el argumento ramplón de que poseen "objetos" diferentes de reflejo, cumplen funciones sociales diferentes y se sirven de categorías y medios propios.

Mal que parezca a los devotos de "lo universal humano", la tarea común a toda la filosofía burguesa posclásica, su función efectiva, consiste en salvar de la bancarrota el mito del "eterno retorno" del orden burgués, "lo Incognoscible" burgués, el "telos" burgués, "la providencia divina", la "supravida" y la "culpa total" de la burguesía, las "esquemáticas del mundo" y los "impulsos vitales" burguesas, la "experiencia", la "utilidad" y los "datos de la conciencia" de la burguesía, el "lenguaje" y los "metarrelatos" burgueses, la "existencia", la "libertad" y la "posibilidad trascendental" burguesas, la "verdad", la "armonía" y el "bien" burgueses, el "punto Omega" burgués, la "persona" burguesa, como fuentes primarias y centro de todo lo existente. Su tarea, en fin, es fundamentar de forma lógica abstracta los ideales sociales del hombre burgués, del hombre embrujado por los valores que crecen por sí mismos.

La filosofía burguesa posclásica es un arsenal cosmovisivo del capitalismo o, desde el ángulo inverso, del anticomunismo. Esta cualidad no constituye un rasgo o propiedad entre otros, sino el "eje" en torno al cual giran los restantes momentos de la filosofía burguesa posclásica, incluidos los que constituyen sus determinaciones opuestas. Tal es su función real. Los cantos fúnebres que a su memoria se entonan o las quejas lastimosas que provoca su supuesta inutilidad práctica, así como la creencia de que los filósofos burgueses forman una especie de castas cerradas, tienen su raíz en la más absoluta ignorancia de la dialéctica de la producción espiritual en las formaciones sociales antagónicas.

A este punto de vista suele hacerse una objeción fundamental: la *experiencia* demuestra que no todos los filósofos burgueses posclásicos ponen su obra al servicio de la política burguesa; es decir, aquí y en este momento, localizables espacial y temporalmente, existen filósofos y obras filosóficas que no se ajustan a esta caracterización. Resulta conmovedor escuchar la cándida referencia a algún filósofo burgués de nuestros días que, en algún, castillo medieval cruzado por telarañas y murciélagos o en medio de estudiantes universitarios que desfilan con pancartas antigubernamentales, escapa a la putrefacción del espíritu, pone el corazón en las páginas de sus libros, derrocha genio en sus investigaciones y se opone, de palabra y de hecho, al poder del capital. "¿Cómo es posible —hemos escuchado— cerrar las puertas del progreso a pensadores a través de cuyas obras pasan corrientes espirituales e ideológicas de los siete mares? ¿Cómo abrir un mismo bolso y apurruñarlos en su pequeño espacio? Es absurdo medirles sin distingo con un mismo rasero."

Lo más difícil de vencer sigue siendo la poderosa fuerza de lo singular sobre la conciencia, el imperio de la singularidad con toda su sensoriedad inconcusa. El entendimiento que habita en departamentos estancos se aferra a lo singular, a su unicidad e irrepetibilidad y, al no entender la identidad sino como *identidad formal*, exige que lo universal (la ley) viva enteramente en cada expresión singular, y se ofusca si no encuentra tal coincidencia o, lo que es peor, si avizora entre ambos la existencia de una relación de *oposición*. De esta manera, lo singular es enarbolado como argumento contra lo universal.

Salta a la vista el carácter netamente *empirista* de estas consideraciones: por cuanto de la existencia de filósofos burgueses "subversivos" o "neutrales" nos hablan "los sentidos externos e internos", ha de aceptarse supuestamente la falsedad del juicio que enuncia su determinación funcional con respecto a la política burguesa. Estos intelectuales subversivos y neutrales harían las veces de "contraejemplos" capaces no sólo de cuestionar la teoría, sino también de obligarla a modificarse de modo tal que logre acogerlos en su seno. ¡Cómo si su "contraejemplaridad" no fuera precisamente un presupuesto tácito y necesario de la teoría! Siguiendo esta lógica, sería posible refutar la ley de la gravedad apelando al vuelo de los aviones, y la ley del valor, aduciendo que Don Rodrigo vendió un miércoles aciago su mercancía por un precio muy inferior al habitual. Newton y Ricardo habrían de esconder la cabeza bajo el ala por el hecho de que el hierro vuela y cada cambio aislado de mercancías tiene un carácter casual.

Sólo una noción fetichista de la naturaleza de las leyes teóricas, su veneración ciega, su aceptación lineal como formas puras que han de superponerse sobre el contenido de cada hecho singular, puede parapetarse tras semejantes barricadas.

Acostumbrado a considerar la ciencia como la simple formulación y el ordenamiento sistemático de universalidades abstractas y esquemas omnímodos, el pensamiento formalizador que no reconoce sus límites rechaza con hostilidad la concepción dialéctica de la ley como *universalidad concreta*, como relación, como nexo que une en un todo orgánico contradictorio las determinaciones diametralmente opuestas de sus modificaciones singulares. Por ello, toda ley le parece un esquema, y todo esquema, un igualador de hechos, un patrón común. Dícese del ladrón que en todos atisba la eventualidad del robo. Otro tanto podría decirse del metafísico empedernido.

No hay tumba menos gloriosa para la ciencia que ese esquematismo infértil, presto a hacer concordar los hechos ariscos con esquemas arrogantes. No proponemos universalidades abstractas; no acusamos de retrógradas, mentecatos, malhechores, granujas o genios del mal ni a Comte, ni a Russell, ni a Sartre. Tratamos, todo lo contrario, de descubrir las regularidades que presiden el movimiento de la filosofía burguesa posclásica como una totalidad, como una forma específica de producción espiritual en la sociedad capitalista contemporánea. En cuanto a la obra individual, partimos del supuesto elemental de su infinita variabilidad y de que, en relación con ella, no hay otra vía que la del examen cada vez empírico y renovado de los hechos. Empírico, entiéndase bien, no chatamente empirista, no empantanado en la unicidad de las obras y despreciador de todo intento de considerarlas en su movimiento social y establecer cualesquiera leyes y regularidades teóricas.

Desde el punto de vista de la ciencia, diferente por principio del punto de vista del mero consumo de las obras filosóficas, este estudio empírico no constituye ni puede constituir un fin en sí sino tiene su necesidad y su razón de ser en el movimiento *teórico* que lo supera, en la conceptualización *dialéctica* de los modos históricos de producción, distribución, cambio y consumo social de las

ideas filosóficas. En los marcos de esta conceptualización dialéctica, lo general se realiza y vive justamente como *ley de la interconexión de las formas singulares de producción filosófica* y de ninguna manera como fórmula abstracta que, haciendo caso omiso de lo que singulariza estas formas, expresa los rasgos comunes a todas ellas. Los llamados "contraejemplos", enemigos temibles de las fórmulas abstractas del pensamiento empírico, devienen criaturas desamparadas ante la acometividad de la generalización dialéctica.

Este tipo de objeciones está vinculado generalmente al intento, cada vez más extendido (tras el fracaso histórico bochornoso del politicismo vulgar) en una gran masa de literatura empirista dedicada especialmente a la "crítica" de la "filosofía burguesa contemporánea", de ver en sus representantes, "pese a las divergentes posiciones de clase", a colegas en la búsqueda de la Verdad, y de entablar un diálogo "polémico" con ellos. Hoy, más que nunca, acecha una avispa dialogante que clava el aguijón donde puede y succiona el polen de todas las flores. Hoy, que llueven los compromisos políticos. Pero es conocido que bajo el ala del compromiso *político* se cobija el compromiso *ideológico*.

Con frecuencia, semejante crítico, empeñado en tender puentes entre las más diversas riberas ideológicas, omite la expresión "filosofía burguesa", o bien lo sustituye por un escurridizo "pensamiento no marxista", término sumamente impreciso y cómodo en su desmesura, que abre senderos al diálogo en una aparente "tierra de nadie" desideologizada o ideologizada a medias, y remite a un borroso *a posteriori* el esclarecimiento de las medias tintas y los claroscuros de las ideas, los intereses y actitudes de grupos sociales ubicados 'entre la izquierda y la derecha', entre el proletariado y la burguesía, entre el comunismo y el fascismo. Gran crimen se declara la "polarización extrema", "la simplificación de la contraposición 'proletariado vs. burguesía' extrapolada a las relaciones espirituales", como si el crimen fuera de la teoría dialéctica y no de la propia realidad capitalista. ¿Vale la pena remitir a nuestro crítico a la forma "simplificada" en que se aborda este problema en el *Manifiesto del Partido Comunista*? Sea como sea, es precisamente en este contexto que se lanza la prevención timorata: "¡No es posible meter en el mismo saco del anticomunismo toda la filosofía burguesa contemporánea!" Como si, en los venerables *hechos*, ideología burguesa no hubiese significado durante todo un siglo, en esencia, "ideología anticomunista". En efecto, fijar la *unidad* de la ideología burguesa en su carácter apologético (del capitalismo) o, visto por el reverso, anticomunista, no es sino una tautología y es sólo técnico y propagandístico el mérito de escribirlo con letras de fuego en el horizonte. Otra cosa es que ese horizonte sea coloreado groseramente de únicos blanco y negro, y la unidad se convierta en una abstracción vacua que eche por la borda la multiplicidad.

No cabe duda: el estandarte del pluralismo político se ha visto flamear en lontananza y el crítico acechante cree haber encontrado la oportunidad de enarbolar la banderola del pluralismo ideológico en las filas de la ciencia militante marxista. Un pluralismo difuso, donde conviven trastocados dioses y diablos, moros y cristianos, compradores y vendedores de la fuerza de trabajo; donde los dioses son semidioses y los diablos, semidiablos, el pan y el casabe se

ofrecen en un mismo convite y la paz desciende sobre justos y pecadores. El teórico que intente poner orden en ese cajón de sastre, es acusado en el acto por el crítico de gendarme, de dogmático o, en el mejor de los casos, de "unilateral". "¡Abajo el dogmatismo!" —tal es el grito de guerra de este pensador ecléctico que en cada oveja negra busca un pelo blanco con el fin de tejerse un chal nevado. Porque, de tanto uso y mal uso, en el seno de la "ciencia crítica" liberaloide el término "dogmatismo" ha ido perdiendo los contornos de "acriticismo", "formalismo", "esquematismo" que adquiriera en los Tiempos Modernos y ha ido retomando el significado original que le atribuyeron los escépticos antiguos para designar a los filósofos que definen su opinión sobre cada punto, sobre todo si la definen en oposición a las propias opiniones escépticas. En este caso, la acusación de dogmatismo es equivalente a la de "partidismo *científico* consecuente". Partidismo, no como mera declaración de principios, no como prestación de juramento en las páginas iniciales de un manual, sino como *fundamento metodológico de la investigación*, como instrumento de análisis y valoración de los hechos, como imperativo de la conciencia científica que se proyecta sobre la vida social en las formaciones antagónicas. No es la negación de las gradaciones (las determinaciones de grado) en el devenir y la estructuración de las relaciones entre las clases sociales; no es la torpe supresión de la diversidad, de la gama de expresiones, el espectro abigarrado de matices, peldaños y niveles en el desarrollo de los intereses y la conciencia de clase de diversos grupos sociales, a favor de una identidad abstracta que sólo podría ser el producto de la fantasía antihistoricista del entendimiento formalizador. Se trata, todo lo contrario, del reconocimiento pleno de esta diversidad: su reconocimiento como *diversidad concreta*, como unidad.

No se precisa mucho ingenio para deducir del hecho empíricamente constatable de la desmembración interna de la burguesía como clase, de lo que ha sido llamado "estratificación dinámica" y "movilidad horizontal y vertical" de individuos y grupos sociales, la multiplicidad de formas, el diapasón alargado de su ideología. Pero si el brillo caótico de las formas y las travesuras de lo singular no nos encandilan, el intento teórico de interpretar los "hechos oscuros" del espíritu burgués posclásico —las oscilaciones ideológicas, las dudas individuales, los "suicidios de clase", las "formas transitorias"— ha de tener como imperativo el reconocimiento de que es precisamente la ideología de la gran burguesía imperialista, la burguesía que sostiene todas las riendas del poder real, la forma dominante de ideología en toda sociedad asentada o atrapada en la órbita de la organización monopolista de la producción. Así como en el proceso de producción material capitalista, el desconcierto de las formas económicas que se superponen, complementan, ocultan y niegan mutuamente no ha de impedir a la razón dialéctica poner al descubierto la forma universal a cuyas aguas va a parar el movimiento de la totalidad, la producción de plusvalía, el cuadro abigarrado de la ideología burguesa, donde lobos y ovejas andan de la mano y los verdugos desfallecen ante las margaritas, no puede enterrar la regularidad, inherente a todas las formas históricas del modo de producción social antagónico, que de manera categórica enunciaron los fundadores del socialismo científico: las ideas

de la clase dominante son las ideas dominantes. Dominio que va más allá de la ostentación de poder como facultad de coaccionar y ejercer violencia, y se realiza como *principio formador del sistema*, como ordenador inmanente y cualificador de la producción espiritual en su conjunto. Así como en el mercado capitalista de bienes materiales la Ley del valor se abre paso a través del caos impredecible del cambio, también en el mercado de los bienes y males espirituales que se producen en la sociedad burguesa en medio de la mayor confusión y anarquía, rige lo que nos atreveremos a llamar *ley de correspondencia de las formas de conciencia y producción espiritual a los intereses políticos de la burguesía*. Correspondencia como integralidad, no como forma aislada; correspondencia, por decirlo con la conocida expresión de Engels, no de cada "vector", sino de la "resultante"; no de modo inmediato, sino a través de la totalidad y de cada uno de los modos de ideología, en un enrevesado sistema de compensaciones, contrapesos y expiaciones. Lo que determina el valor *burgués* de los productos del trabajo intelectual en la sociedad contemporánea no es, simplemente y de modo inmediato, la capacidad de estabilizar y revitalizar, cada uno por separado, el modo capitalista de producción social y oponerse a la concepción comunista del mundo (cabe recordar: a la crítica teórica y práctica de este modo de producción), sino la facultad de cumplir una función orgánica en una estructura de dominación ideología burguesa dada; función que, considerada de forma abstracta, puede presentarse como su reverso. En un mundo en el que la irracionalidad gana cada día más terreno, esta facultad puede demostrarla desde el mito de Tántalo hasta el travieso Pájaro Loco, desde un filme pacifista de altos vuelos estéticos hasta un manifiesto fascista condenado por la moral burguesa ortodoxa, desde el descubrimiento de las propiedades del plutonio o el uranio hasta un manual escolar de geografía descriptiva.

(¡Cuán ingenuo resulta, desde este punto de vista, el juicio que de la filosofía burguesa posclásica se realiza sobre la base de los propósitos o de la postura cívica de sus creadores! ¡Como si la *función objetiva de las obras* sufriera modificación sustancial alguna como consecuencia de que, en sus intervenciones públicas, el filósofo se pronuncie por la paz y los valores universales humanos, rechace el Premio Nobel, distribuya su capital entre los pobres de esta tierra o lo destine al fortalecimiento de los movimientos de liberación nacional, fustigue el imperio del capital o publique versos formalmente impecables!)

No se trata tampoco de que cada tesis o cada doctrina de la filosofía burguesa contemporánea constituyan un arma ideológica de la política imperialista. El "elemento político" no puede encontrarse en cada tesis u obra filosófica mediante una abstracción formal de sus restantes "elementos". Ni siquiera es necesario que tal elemento político esté presente en ellas. El intento de establecer un nexo causal entre diferentes tesis o, incluso, doctrinas filosóficas, con los intereses políticos de la burguesía —intento cuya realización ha consumido megatoneladas de papel— no puede ser sino una forma de ganarse el sustento o un divertimento infantil, y su resultado no es otro que una pedantesca construcción mecánica, la cual, entre diversos males, consolida el

fetiche de la independencia de los resultados de la producción filosófica con respecto al propio proceso de producción; pues el efecto, tratándose de una relación de causalidad mecánica, adquiere real independencia de la causa que lo engendra. Tesis y doctrinas filosóficas hechas se comparan con concepciones políticas hechas; un resultado se trasforma en causa y el otro en efecto. Por ello, semejante concepción puede valorarse con pleno derecho como una forma de sociologismo vulgar o, con más precisión, de politicismo vulgar, que constituye una variedad de la concepción idealista de la historia: la política se convierte en causa primera, en *primus agens*, en piedra inicial de la construcción especulativa.

Muy diferentes se ven las cosas cuando estos nexos son considerados como nexos orgánicos, como nexos del organismo social, mediados por otras formas del ser y la conciencia que los constituyen íntimamente y contribuyen a configurar su especificidad histórica; cuando la finalidad consciente de la investigación es la reproducción del proceso íntegro de la producción espiritual en calidad de momento de la producción social capitalista en su totalidad, y la filosofía ocupa su justo lugar como forma de su realización. Sólo entonces resulta posible establecer determinada subordinación de funciones, cierta jerarquía de contradicciones y condicionamientos, y descubrir los eslabones mediadores que vinculan la filosofía burguesa posclásica a la política de la burguesía, los momentos intermedios de la vida espiritual a través de los cuales la filosofía se trasforma constantemente en una función de la política burguesa y se realiza como tal.

El eslabón primero y más importante es el que conforman *la religión y la teología*, poderes espirituales éstos sin cuyos sacramentos no puede arreglárselas ninguna doctrina filosófica burguesa posclásica. Por su papel objetivo en la lucha de las ideas que permea la sociedad contemporánea, la filosofía burguesa es un lacayo voluntario o involuntario de la teología; su principal función es la de contribuir a la formación de la concepción idealista del mundo y, de este modo, desbrozar el camino al fideísmo como un medio efectivo de la lucha ideológica de la burguesía. No nos referimos en modo alguno a la religión y la teología "en general" —abstracciones que devienen falsas si no se superan en el estudio concreto de sus transfiguraciones y formas reales de existencia—, y mucho menos a cada forma aislada de religión y teología, sino a *las formas de religión y teología que han sido transformadas en funciones de la política burguesa*. Precisamente como sirvienta de los intereses que representan estas formas de religión y teología —cuyos portadores suelen participar ampliamente de la ganancia capitalista a través de la actividad bancaria, financiera, empresarial y latifundista de las instituciones eclesiásticas— la filosofía burguesa posclásica en su conjunto se revela como una configuración social reaccionaria, como un movimiento hacia atrás que pone cotos, hace correctivos y obstaculiza el surgimiento de lo nuevo. Lo nuevo en la esfera de la producción espiritual es la ciencia, que actúa, al mismo tiempo, como una fuerza creadora y destructora del capital.

Por mediación, ante todo, de la filosofía, las formas burguesas de religión y teología ejercen influencia sobre la *ciencia*, en particular, sobre las disciplinas que estudian la sociedad: la filosofía hace las veces de policía espiritual que indica a las ciencias las fronteras de su competencia, esclarece el valor y el significado de sus propios conceptos y generaliza sus resultados en la forma de un cuadro del mundo que, por una u otra vía, se pone al servicio del capital o apuntala sus intereses. A través de la filosofía, la burguesía conservadora y reaccionaria revaloriza el conocimiento científico, cuya dirección, planificación y reglamentación institucional se convierte cada vez más en una esfera del control administrativo estatal. En la época de la dominación política de la burguesía, la filosofía deviene sirvienta de la religión en la misma medida en que la propia religión se pone al servicio de la política burguesa. Al subordinar la ciencia a la concepción religiosa burguesa del mundo, o al hacerla coexistir inofensivamente junto a ella, el fideísmo filosófico contemporáneo la subordina a los intereses políticos de la burguesía y, por medio de éstos, al proceso de producción capitalista.

Asimismo, la filosofía burguesa posclásica constituye el fundamento lógico abstracto más general de la moral que de forma integral corresponde a los intereses políticos de la burguesía: *la moral religiosa metamorfoseada por el capital*. Más aún, precisamente sobre sus hombros hace descansar la política burguesa la responsabilidad de transfigurar teóricamente la moral religiosa con el fin de contribuir a convertirla en un factor estabilizador de la sociedad capitalista. A la consecución de este objetivo han servido los numerosos ataques de los filósofos burgueses contemporáneos a la moral religiosa e, incluso, las prédicas de amoralismo, con lo cual han logrado supeditar la filosofía a la moral de las clases dominantes, consolidarla mediante la apelación a esencias universales, a los atributos del alma o a la anarquía cósmica. Así, la filosofía se presenta como una especie de preceptor o consejero de la moral burguesa, que coadyuva a convertirla en un principio edificador de la vida social, sistematiza sus normas en la figura de una jerarquía formalmente no contradictoria de exigencias apriorísticas de la conciencia en general, independientes de toda lucha política.

Son análogas las funciones de la filosofía burguesa contemporánea con respecto al *derecho burgués* y, en particular, al *derecho imperialista*, a cuyo servicio se pone de forma indirecta. En el éter de la ontología pura, de los principios y evidencias racionales, o bien de los impulsos irracionales, la filosofía descubre y proclama las normas jurídicas "como tales", "el ser verdadero (o posible) de la realidad jurídica", establece los fundamentos últimos de la Ley Jurídica, en calidad de deber ser puro que no refleja interés privado alguno, sino que limita la individualidad desde fuera, desde más allá, incluso, de los actos legislativos del Estado burgués. Poco importa que, con frecuencia, los filósofos burgueses se pronuncien en contra de la práctica jurídica en la sociedad capitalista y lleguen a hacerse pasar por exterminadores de toda legislación, sistema de derecho y "empiria judicial". Pues se trata, no más, de un ataque y "exterminio" externos a

la esencia del derecho burgués, que conducen realmente al perfeccionamiento del sistema jurídico como apéndice efectivo del Estado capitalista.

En sus fines apologéticos, la filosofía burguesa posclásica encuentra un medio efectivo en el mito y en el arte, en particular, en la literatura artística, cuya forma adopta asiduamente como más adecuada que la de los tratados filosóficos clásicos para expresar su contenido anticientífico y reaccionario. La filosofía se presenta como un eslabón intermedio entre la política y *la mitología de la burguesía imperialista contemporánea*, está llamada a subordinar el conocimiento científico de la vida social a la creación de mitos, a convertir el mito en un instrumento de poder de la burguesía políticamente dominante. Como eslabón igualmente intermedio se revela la filosofía en relación con *el arte burgués contemporáneo*, al cual contribuye a convertir en una operación emocional sensorial con contenidos abstractos, en un medio de consolidación simbólico-figurativa de los mitos políticos y filosóficos de la burguesía contemporánea, borrando de esta manera las fronteras tradicionales existentes entre la ciencia, el arte, la mitología y la propia filosofía.

Lo mismo que en la época del esplendor del pensamiento clásico, esta piratería formal de la filosofía vulgar se lanza también al abordaje de la ciencia, sobre todo en el caso de las corrientes cuasiracionalistas de la especulación burguesa que se esfuerzan por otorgar una apariencia de cientificidad a sus construcciones filosóficas.

Aunque el vínculo de la filosofía con la política se realiza en lo fundamental a través de otras formas de conciencia, las tesis abstractas de los filósofos burgueses posclásicos adquieren con frecuencia una aplicación inmediata en la lucha de clases mediante su traducción al lenguaje y las representaciones de la "política empírica", que le confieren una fisonomía práctica. Como ilustración cabe hacer referencia a los destinos de la doctrina neokantiana del socialismo ético en manos de Bernstein y de otros revisionistas del socialismo científico o, más recientemente, a la palabrería pseudohegeliana con que un tal Fukuyama se las arregla, tras el derrumbamiento de los sistemas anticapitalistas del Este, para "filosofizar" la expansión mundial del capitalismo y reeditar el mito arcaico del "fin de la historia"; aunque, en general, la filosofía burguesa posclásica constituye el fundamento metodológico y cosmovisivo directo del reformismo, el oportunismo, el revisionismo y de todas las formas de anticomunismo teórico. Cabe destacar, a propósito, que los ontólogos contemporáneos se ponen al servicio de la política burguesa aún cuando se empeñan de buena fe y desinteresadamente en la búsqueda de la verdad, e incluso —como en el célebre caso de los revolucionarios bolcheviques que a inicios de siglo intentaron complementar el marxismo con la metafísica del positivismo— cuando se imaginan a sí mismos defensores de la clase obrera y en nombre del comunismo combaten la ideología burguesa.

El servilismo descubierto de la filosofía respecto a la política burguesa se expresa igualmente en la profusión de teorías filosóficas anticomunistas sobre el Estado, la política y el derecho, teorías que demuestran la necesidad de una

"reeducación antirrevolucionaria de los trabajadores" (Comte) y de la subyugación del "hombre-masa" (Ortega y Gasset), que condenan la lucha de clases so pretexto de la contravención del "orden cósmico", o según se las ingenia Spencer, de la violación de la "tendencia natural de la sociedad al equilibrio interno". Idéntico destino tiene la apoteosis del "hombre fuerte" y el "Estado fuerte", que rinde viaje en la glorificación de la guerra y la violencia como fuentes de la estatalidad, la elevación de la "voluntad de poder" al rango de fuerza cósmica y criterio del valor de los acontecimientos sociales; y, efervescente aún, el linchamiento "postmoderno" de las ideas de progreso, totalidad, emancipación, racionalidad, sujeto, historia, universalidad, tradición, verdad, objetividad, y otras tantas, cuyo destino manifiesto es acribillar toda esperanza de modificar, siquiera en un ápice, el *statu quo* universal. Se encuentran también en estos derroteros alocuciones directas de los filósofos al pueblo con llamados a renunciar a la lucha en nombre de la Verdad, el Valor y la Justicia, y la proclamación talentuda de que la conservación de la propiedad privada constituye una "obligación social de los trabajadores". Entretanto, siguiendo una antigua tradición, la fuente de la división clasista de la sociedad se traslada al cosmos o, con más exactitud, a los "tactos cósmicos", a las "corrientes cósmicas internas" y otros objetos no identificados. Hacia esos lares se traslada la causa de la "irracionalidad y el absurdo" de la existencia humana y la justificación del conservadurismo político, pues, según pensaba Camue, el único acto "externo" útil consistiría en crear de nuevo al hombre y la Tierra. "¡Buscad al cosmos! —parecen decir los filósofos burgueses de nuestros días. No es otro el gran culpable del infortunio, la soledad y la desesperación del alma." El ideal, el imperativo categórico de estos señores es el de un "cosmos estable", lo cual, traducido al lenguaje de la política prosaica, significa la armonía entre los capitalistas y los asalariados, entre el estado burgués y cada ciudadano, la conversión real de cada individuo en un *homo politicus* sustentador de la maquinaria estatal burguesa. A esta finalidad suprema apunta, incluso, la crítica filosófica demagógica del capitalismo que, en esencia, se reduce a la crítica de la democracia burguesa y de las ideas abstractas de igualdad entre los hombres, y que como regla avanza desde un ataque romántico reaccionario contra el "entendimiento calculador" hacia la crítica más concreta de los ideales comunistas.

Desde este punto de vista resulta comprensible el hecho de que los filósofos burgueses vean la salida de la crisis de la sociedad contemporánea en una revolución espiritual, en el autoperfeccionamiento moral, en la formación de una nueva atmósfera psicológica entre los hombres, los pueblos y las naciones, o bien en un mundo imaginario más perfecto y hermoso que el mundo real; en la realización de una cruzada definitiva contra el racionalismo, el materialismo y el ateísmo, en la unificación de la ciencia y la religión, en la eliminación de la "duda" y la conquista de la "fe", en la creación de una "auténtica comunicación espiritual libre del dominio y la manipulación" o en la resurrección moral de la sociedad mediante una unión sincera entre los filósofos, los proletarios y las mujeres.